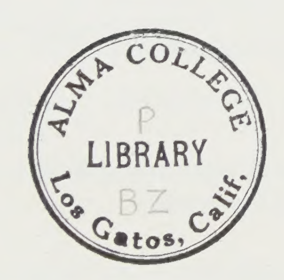
Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Vinzenz Hamp
Professor der alttestamentlichen Exegese
an der Universität in München

Dr. Rudolf Schnackenburg
Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität in Würzburg

Neue Folge 1960 Jahrgang 4



VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

ser. 2
v. 4
1960

INHALT

KLEINERE BEITRÄGE

BERICHTE

UMSCHAU UND KRITIK

Alttestamentliche Rezensionen

Neutestamentliche Rezensionen

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh, Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1, 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Ma
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

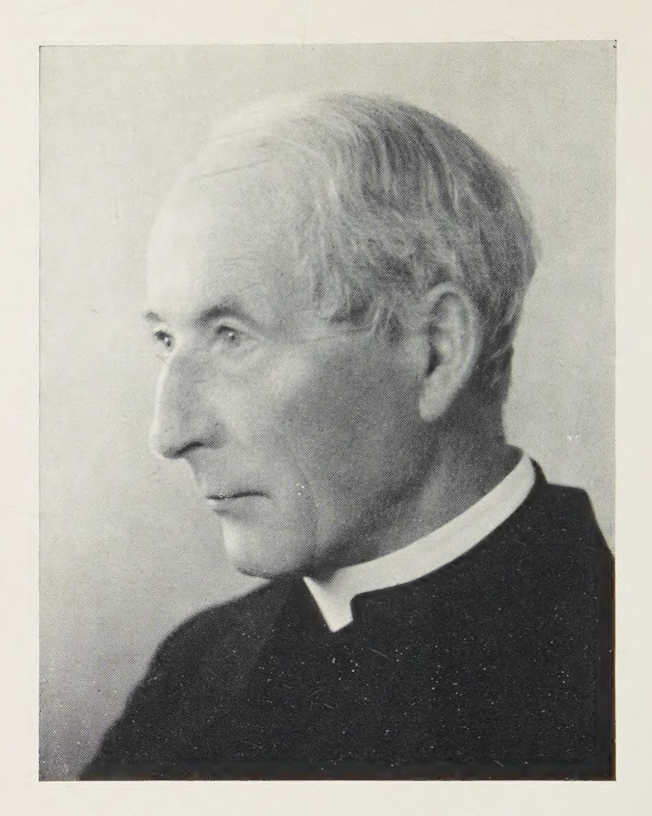
Ev Evv = Evangelium, Evangelien; Syn = Synoptiker, syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov = Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AJA = American Journal of Archaeology
AtlAbh = Alttestamentliche Abhandlungen
BA = The Biblical Archaeologist
BASOR = The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB = Bonner Biblische Beiträge
Bib = Biblica
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByZ = Byzantinische Zeitschrift
BZ = Biblische Zeitschrift
CBQ = The Catholic Biblical Quarterly
ComNT = Coniectanea Neotestamentica
DLZ = Deutsche Literaturzeitung
EstBib = Estudios Biblicos
ETLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT = Evangelische Theologie
ExpTim = The Expository Times
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR = The Harvard Theological Review
HUCA = The Hebrew Union College Annual
IZBG = Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL = Journal of Biblical Literature
JJS = Journal of Jewish Studies
JQR = Jewish Quarterly Review
JTS = Journal of Theological Studies
MüTZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NT = Novum Testamentum
NtlAbh = Neutestamentliche Abhandlungen
NTS = New Testament Studies
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
Or = Orientalia
OrChr = Oriens Christianus
OrChrPer = Orientalia Christiana Periodica
OTS = Oudtestamentische Studien
PEQ = The Palestine Exploration Quarterly
RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum
RB = Revue Biblique
RBén = Revue Bénédictine
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RHE = Revue de l'Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions
RScPhilT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScRel = Revue des Sciences Religieuses
RTPhil = Revue de Théologie et de Philosophie
SCat = Studia Catholica
ST = Studia Theologica
TGl = Theologie und Glaube
TLZ = Theologische Literaturzeitung
TQ = Theologische Quartalschrift
TRev = Theologische Revue
TrTZ = Trierer Theologische Zeitschrift
TRu = Theologische Rundschau
TWNT = Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas = Theologische Zeitschrift, Basel
VD = Verbum Domini
VigChr = Vigiliae Christianae
VT = Vetus Testamentum
WO = Die Welt des Orients
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Biblische Zeitschrift / Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn





Professor Dr. Heinrich Joseph Vogels

DEM ERFOLGREICHEN AKADEMISCHEN LEHRER
DEM UNERMÜDLICHEN FORSCHER · DER AUF NEUEN
WEGEN DIE GESCHICHTE DES NEUTESTAMENTLICHEN
TEXTES ERKUNDET · AUCH DER BIBLISCHEN ZEIT-
SCHRIFT SEINE MITARBEIT GESCHENKT HAT
ENTBIETEN ZUM

80. Geburtstag am 12. Januar 1960

Verehrungsvolle Glückwünsche

Die Herausgeber

VINZENZ HAMP · RUDOLF SCHNACKENBURG

Der Ertrag der textkritischen Arbeit am Neuen Testament seit der Jahrhundertwende

Von Karl Th. Schäfer, Bonn

Im Jahre 1900 veröffentlichte C. R. Gregory den ersten, 1902 den zweiten Band seiner Textkritik des NT, in denen er das Wissen seiner Zeit über die neu von ihm geordneten Zeugen des ntl Textes zusammenfaßte und einen Überblick über die Geschichte der Textkritik bot. Der dritte Band sollte über die Anwendung der Kritik auf den Text handeln. Mit Rücksicht auf das im Gang befindliche große Unternehmen Hermann von Sodens jedoch verzichtete Gregory auf seinen ursprünglichen Plan und begnügte sich in dem 1909 erschienenen dritten Band mit Nachträgen und Registern. In seinen 1911 publizierten Vorschlägen für eine kritische Ausgabe des griechischen NT, die er als Ersatz für Tischendorfs editio octava critica maior plante, äußerte er, sein Text werde «selbstverständlich» nicht weit von Tischendorfs und Westcott-Horts Text entfernt sein, weil er eben ein wissenschaftlicher Text sein solle.

1902 legte Hermann von Soden den ersten Halbband eines Werkes vor, in dem er «die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt auf Grund ihrer Textgeschichte» glaubte hergestellt zu haben. Elf Jahre später kam das Werk zum Abschluß mit dem Textband, in dessen Vorrede es hieß: «Die Lösung der Hauptaufgabe, die ich mir als erster mit Aussicht auf Erfolg zu stellen in der glücklichen Lage war, die Erhellung der Geschichte des Textes, kann ja bei der Fülle des Materials durch Versehen in Einzelangaben nicht gefährdet werden».

Das 19. Jahrhundert hatte die Herrschaft des Textus receptus beendet, der seinen Erfolg weit mehr der buchhändlerischen Tüchtigkeit der Froben, Estienne und Elzevier als den philologischen Leistungen des Erasmus und des Beza zu verdanken gehabt hatte; er beruhte seiner Substanz nach auf dem Text der wenigen jungen griechischen Handschriften, die Erasmus in der Eile in Basel hatte auftreiben können; wie die meisten Minuskelhandschriften vertraten sie jene Textform, die man seit Hermann von Soden als

Koine zu bezeichnen pflegt[1]. Als Hermann von Soden 1895 mit den Vorarbeiten zu seiner Ausgabe begann, beherrschten die Rezensionen von Tischendorf und Westcott-Hort das Feld, die beide in der Hauptsache dem Vaticanus (B) und dem Sinaiticus (S) folgten, wenngleich Tischendorf mehr dem von ihm entdeckten S den Vorzug gab, Westcott und Hort B höher schätzten. Für weiteste Kreise bedeutsam wurde es, daß Eberhard Nestle den Text seiner erstmals 1898 erscheinenden Taschenausgabe des NT auf das Votum der Mehrheit dieser beiden Editionen und – von der 3. Auflage 1903 an – der von B. Weiß gründete; diese rasch beliebt werdende Ausgabe sicherte dem alle drei kritischen Ausgaben beherrschenden Text von B und S auch im theologischen Schulbetrieb den Vorrang, zumal nachdem Nestles Text 1904 auch von der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft übernommen worden war. Im Grunde vertraute man dabei auf einen ganz unwahrscheinlichen Glücksfall, den nämlich, daß die beiden ältesten zufällig bis dahin bekanntgewordenen Handschriften des NT auch den ältesten und besten Text enthielten. Bewiesen hatte das jedoch weder Tischendorf noch die ihm hinsichtlich der Methode überlegenen Westcott und Hort, die in B mehr als in S den von absichtlichen Änderungen freien «neutralen» Text gefunden zu haben glaubten.

Hermann von Soden stellte sich die Aufgabe, unter Verwertung möglichst des gesamten handschriftlichen Materials, der bis dahin sehr vernachlässigten Minuskeln so gut wie der Majuskeln – die Lektionare blieben ausgeschlossen –, der ältesten Übersetzungen und der Schriftstellerzitate die Geschichte des ntl Textes zu erforschen, hierbei aber das NT nicht als Einheit vorauszusetzen, sondern die Möglichkeit offen zu halten, daß jeder Teil seine besonderen Geschicke hatte. Dieses Programm war zweifellos richtig; aber seine Durchführung enttäuschte. Von Soden glaubte drei fast gleichzeitig, an der Wende des 3. zum 4. Jahrhundert, aber unabhängig voneinander an den Zentren Palästina, Alexandria und Antiochia vorgenommene Rezensionen ermittelt zu haben, auf die alle erhaltenen Textzeugen zurückgingen; allen dreien habe im wesentlichen derselbe Text zugrunde gelegen, und diesen glaubte er rekonstruieren zu können; ob dieser Durchschnittstext des 3. Jahrhunderts den Urtext selbst darstelle, müsse späteren Erwägungen vorbehalten bleiben. In die vor dem 3. Jahrhundert liegende Textgeschichte sei ein Einblick nur aus den Zitaten der

[1] Trotzdem sollte man davon ablassen, diese in den Handschriften überlieferte im einzelnen durchaus nicht feststehende Form ebenfalls als Textus receptus zu bezeichnen; trotz gewisser Abweichungen in den Drucken ist dieser eine weit festere Größe.

vororigenistischen Schriftsteller und aus den ältesten Übersetzungen in die lateinische und die syrische Sprache zu gewinnen. Die Rezension der Evangelien von Antiochien (K = Koine) sei stark durch das Diatessaron Tatians beeinflußt, ebenso die beiden nach Soden unabhängig voneinander entstandenen altlateinischen Übersetzungen, die afrikanische und die europäische, erst recht die altsyrische. Die Textgeschichte der Evangelien mindestens bis zur Entstehung der drei großen Rezensionen sei im Grunde nichts als ein Konkurrieren zwischen der den Rezensionen zugrunde liegenden Textgestalt und Tatian, und der Textkritiker sehe sich in der Hauptsache zuletzt vor die Aufgabe gestellt, zu entscheiden, wer von beiden den älteren Text vertrete. Im Corpus Paulinum sei ein großer Teil der in der Koine und der Vetus Latina begegnenden Abweichungen von dem erschlossenen Durchschnittstext des 3. Jahrhunderts mit großer Wahrscheinlichkeit auf Marcion zurückzuführen.

Hinsichtlich der Einreihung von Textzeugen in die Gruppen, die von Soden als Koine und als Rezension des Hesychius (H) bezeichnete, hat er nur eine Linie weitergeführt, die bereits 1777 J. J. Griesbach, Anregungen J. A. Bengels und J. S. Semlers aufnehmend, vorgezeichnet hatte; unter verschiedenen Namen (konstantinopolitanisch, asiatisch-lucianisch, byzantinisch, syrisch und alexandrinisch, ägyptisch, afrikanisch) waren sie seitdem festgehalten worden. Die vermeintliche Neuentdeckung von Sodens, die Existenz einer in Palästina beheimateten Rezension (I = Jerusalem), hat sich sehr bald als ein Phantom erwiesen; allzu heterogene Elemente hat er in diese Gruppe hineinzuzwingen versucht. Auch diejenigen Forscher, die den Rezensionscharakter der Typen H und K bejahten, lehnten die behauptete Selbständigkeit von K ab. Fast allgemeinen Widerspruch erfuhren von Sodens Thesen hinsichtlich des Einflusses von Tatian und Marcion auf die Textgeschichte; auch H. J. Vogels, der unabhängig davon 1910 die Ansicht geäußert hatte, eine lateinische Übersetzung des Diatessarons habe am Anfang der abendländischen Übersetzungen der Evangelien gestanden, lehnte die unkritische Art ab, in der von Soden die arabische Übersetzung des Diatessarons mit Tatians Text gleichgesetzt hatte. Hinzu kam, daß der kritische Apparat von Sodens sich oft als unzuverlässig erwies, und daß das von ihm sinnreich erdachte System der Handschriftenbezeichnung allzu kompliziert war. So kam es, daß die von Hermann von Soden und einem Stab von Mitarbeitern in sechzehn Jahren geleistete mühevolle Arbeit nicht die erhoffte Frucht brachte.

Jetzt wäre die Bahn für C. R. Gregory frei gewesen, der das Erscheinen des Textbandes von Sodens hatte abwarten wollen, ehe er seine Ausgabe veröffentlichte; aber der gebürtige Nordamerikaner, der mit 68 Jahren als deutscher Kriegsfreiwilliger ins Feld gezogen war, fiel 1917 an der Aisne. Sein Plan wurde nach dem Ersten Weltkrieg von deutschen Neutestamentlern wieder aufgegriffen, aber überholt durch den Entschluß eines Ausschusses englischer Gelehrter, der ohne Kenntnis des deutschen Planes gefaßt worden war. Nach dem Mißerfolg von Sodens verzichtete man sowohl auf den Versuch einer neuen Rezension des Textes als auch auf eine Klassifizierung der Textzeugen und steckte sich das bescheidenere Ziel, den Text von Westcott und Hort mit einem nach Tischendorfs Vorbild angelegten, aber reichhaltigeren Apparat zu versehen, um so einer künftigen Rezension vorzuarbeiten. Erschienen sind jedoch nur Mk 1935 und Mt 1940, bearbeitet von C. S. E. Legg; die Ausgabe hat wegen der Lücken und Fehler ihres Apparates herbe Kritik erfahren müssen.

Die von A. Souter 1910 veröffentliche Handausgabe des NT Graece hatte sich damit begnügt, den der englischen Revised Version von 1881 zugrunde liegenden griechischen Text E. Palmers mit einem ausgewählten Apparat zu versehen. Eine eigene Rezension bot hingegen H. J. Vogels in seiner erstmals 1920 veröffentlichten, zunächst für die Bedürfnisse der Theologiestudierenden gedachten Ausgabe des griechischen NT, deren Apparat neben sachlich bedeutsamen Varianten besonders solche enthielt, die für das Studium der Textgeschichte aufschlußreich waren, wobei vor allem die lateinischen und syrischen Übersetzungen zu Worte kamen. Wie das Vorwort besagte und das erstmals 1923 erscheinende Handbuch der ntl Textkritik eingehend begründete, sollte die Ausgabe zu ernstlicherer Inangriffnahme der Aufgabe anregen, die Vogels als die in der gegenwärtigen Situation der Textkritik des NT dringlichste betrachtete: des Studiums der Geschichte der ältesten Übersetzungen. Einen gegenüber dem früheren erheblich erweiterten kritischen Apparat brachte 1928 die von Eberhard Nestles Sohn Erwin neubearbeitete 9. Auflage des Stuttgarter griechischen NT, und zwar unter Verwendung der Sodenschen Gruppierung nach H und K; der Grundsatz, die von der Mehrheit der drei zugrunde liegenden Ausgaben gebilligte Lesart in den Text aufzunehmen, wurde noch strenger als bisher durchgeführt; erst von der 17. Auflage (1941) ab ist an einer Anzahl von Stellen der Text auf Grund freier Entscheidung geändert worden. Die erstmals 1935 erschienene Ausgabe von A. Merk hat sich zum Ziel gesetzt,

das reiche Material von Sodens für weitere Kreise benutzbar zu machen, weshalb zwar die Klassifizierung von Sodens beibehalten wird, die Zeugen jedoch nach dem System Gregorys benannt werden, das sich inzwischen durchgesetzt hat; der Text ist selbständig gestaltet. Das ist der Fall auch in der zuerst 1943 publizierten Ausgabe von J. M. Bover; sie will eine editio resultans sein und belegt als solche die in ihrem Apparat gebotenen Lesarten nicht nur mit handschriftlichen Zeugen, sondern auch durch die Angabe, wie sich die Ausgaben von Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß, von Soden, Vogels, teilweise auch die von Merk und die Rezensionen einzelner ntl Bücher von Lagrange, Jacquier, Clark und Allo dazu stellen. Die Apparate der Handausgaben schöpfen weitgehend, doch nicht ausschließlich, aus denen der großen Ausgaben; die neu entdeckten Textzeugen, insbesondere die Papyri, hat am schnellsten und ausgiebigsten Nestle in den seit 1928 erschienenen Auflagen verwertet. Die Texte von Vogels, Merk und Bover enthalten wie der von Sodens auch zahlreiche Lesarten, die von zur Koine-Gruppe gerechneten Handschriften bezeugt werden und stehen infolgedessen selbstverständlich auch dem Textus receptus indirekt näher als Tischendorf, Westcott-Hort und Nestle. Wenn K. Aland diesen Sachverhalt dadurch ausdrückt, daß er sagt, jene Texte ständen «near to the text which it was the main endeavour of the last generations to supersede»[2], so will er damit offenbar auch ein Werturteil abgeben. Aber zu einem Urteil über Berechtigung oder Nichtberechtigung der Bevorzugung einer Lesart der Koine vor einer oder mehreren anderen durch einen Herausgeber gelangt man nur durch Prüfung der Gründe pro und contra in jedem Einzelfall, nicht durch die von Aland beigebrachten Statistiken; eine Lesart ist noch nicht dadurch disqualifiziert, daß sie auch der Textus receptus bietet.

*

Das der Forschung zur Verfügung stehende Material ist in diesem Jahrhundert in einer Weise vermehrt worden, die sich an seinem Anfang niemand hätte träumen lassen, teils durch Zufallsfunde, teils durch systematische Durchforschung der Bibliotheken und Handschriften; dabei haben neue technische Errungenschaften wie die Fluoreszenzphotographie und das Mikrofilmverfahren wertvolle Hilfe geleistet. Leider steht eine Neubearbeitung der Textkritik Gregorys noch aus; aber wenigstens seine Liste der

---

2 The Present Position of NT Textual Criticism: Studia Evangelica (TU 73, Berlin 1959) S. 720.

griechischen Handschriften ist durch E. von Dobschütz, W. Eltester, G. Maldfeld und K. Aland weitergeführt worden. Gregorys Liste von 1908 zählte 14 Papyri, 161 Majuskeln, 2292 Minuskeln, 1540 Lektionare; heute kennen wir 68 Papyri, 241 Majuskeln, 2533 Minuskeln und 1838 Lektionare. Hinzuzurechnen sind neugefundene Blätter bereits bekannter lückenhafter Handschriften; auf der anderen Seite sind in dem von Gregory verzeichneten Bestand durch Unglücksfälle, Kriege und Revolutionen Verluste entstanden, die in ihrem ganzen Umfang noch nicht zu übersehen sind; Besitzveränderungen, sei es durch Verlagerung von Bibliotheksbeständen, sei es durch Verkauf oder Vererbung von in Privatbesitz befindlichen Stücken machen Handschriften wenigstens vorübergehend für die Wissenschaft so gut wie nichtexistent; umgekehrt hat erfreulicherweise die Überführung des Codex Sinaiticus in das Britische Museum die Möglichkeit genauerer Untersuchung geboten. Der Aufschwung der patristischen Forschung ist auch der Textkritik des NT zugute gekommen durch Bereitstellung besserer Grundlagen für die Ermittlung der Schriftzitate; neben Einzelausgaben und kleineren Sammlungen sind die bereits im 19. Jahrhundert begründeten großen Unternehmungen, das Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum und die Berliner Edition der griechischen christlichen Schriftsteller weitergeführt, andere, die Patrologia orientalis, das Corpus scriptorum christianorum orientalium und das Corpus Christianorum neu begründet worden. Auch die in Nag-Hammadi entdeckten gnostischen Texte können unsere Kenntnis der Textgeschichte des NT in Ägypten fördern, und die Auswertung der in Qumrân gefundenen Fragmente griechischen alttestamentlichen Bibeltextes wird möglicherweise zu einer Revision bisheriger Meinungen über die Textgeschichte atl Zitate im NT führen.

*

Den wichtigsten Zuwachs bedeuten zweifellos die seit Gregorys Liste neu entdeckten 54 Papyri. Bei den meisten handelt es sich um kleine Fragmente; doch ist ihre Bedeutung nicht nach ihrem Umfang zu messen. Ein grundlegender Wandel gegenüber der Lage der Tischendorf, Westcott-Hort und von Soden ist insofern eingetreten, als wir heute für kleinere Teile der Evv und der Apg, für den größten Teil des Corpus Paulinum und für einen erheblichen Teil der Apk Textzeugen aus dem 3. Jahrhundert, vielleicht sogar aus dessen erster Hälfte, für den größeren Teil des Joh eine Handschrift aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts besitzen; ein

kleines Fragment aus Joh stammt gar aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Wir wissen dank diesen nicht aus Rollen, sondern aus Codices herrührenden Funden, daß – in auffallendem Unterschied von der nichtchristlichen Literatur – die Christen für ihre heiligen Schriften von Anfang an die Codexform benutzt haben, das Buch vielleicht sogar eine Schöpfung der christlichen Kirche ist. Die schwierigen Rätsel, die uns die Textgeschichte des NT aufgibt, haben allerdings auch die ältesten bisher gefundenen Papyri nicht gelöst; ihr Text stellt uns vor dieselben Fragen wie die Pergamenthandschriften und beweist, daß die entscheidende Periode der Textgeschichte das 2. Jahrhundert gewesen ist.

*

Das Studium der lange vernachlässigten Minuskeln hat in unserm Jahrhundert nicht nur Hermann von Soden vorangetrieben. In dem gleichen Jahr, in dem er den ersten Halbband seiner Ausgabe publizierte, entdeckte K. Lake die nach ihm oder nach der führenden Handschrift 1 benannte Minuskelfamilie. Jedenfalls für Mk stellte er weiter fest, daß der Text dieser Familie eng verwandt ist mit dem der schon 1868 von W. H. Ferrar entdeckten Familie 13 sowie dem der Minuskeln 28, 565 und 700. K. Lake und R. P. Blake wiesen dann 1923 die nahe Verwandtschaft des Mk-Textes der 1913 von G. Beermann und C. R. Gregory herausgegebenen Koridethi-Evangelien mit dem der genannten Minuskeln nach. B. H. Streeter zeigte 1924, daß auch andere Minuskeln wie 1424 Lesarten dieser Gruppe enthalten, und daß Origenes ihn vom 12. Kapitel seines Johanneskommentars an benutzt, 1926 fügte er die Freer-Handschrift (W) hinzu. Daß Origenes den Text in Caesarea vorgefunden habe, wie Streeter glaubte, ist jedoch nicht erweislich; er kann ihn schon von Alexandria mitgebracht haben, wie insbesondere der zweifellos in Ägypten beheimatete Papyrus 45 wahrscheinlich macht, der dem sogenannten «Caesareatext» des Mk nahe steht. Inzwischen hat man von diesem einen «vorcaesareensischen» Text unterschieden. Doch sind die bisherigen Untersuchungen auf einer zu schmalen Basis geführt und ist daher schon die Frage aufgeworfen worden, ob es sich nicht lediglich um Harmonisierungen des Mk mit Mt und Lk handelt. – Andere Minuskelfamilien haben ermittelt E. C. Colwell (2327) und K. W. Clark (2412), und es ist zu erwarten, daß weitere Früchte auf diesem Arbeitsfeld reifen werden.

Die bei von Soden unberücksichtigt gebliebenen Lektionare haben vor allem E. C. Colwell, D. W. Riddle und B. M. Metzger zu

untersuchen begonnen; es hat sich schon ergeben, daß nur eine die ganze Breite der Überlieferung erfassende und die Liturgiegeschichte einbeziehende Forschungsarbeit zu sicheren Ergebnissen führen kann.

Von Soden hatte gemeint, die Zitate in der lateinischen Übersetzung des Irenäus seien fast durchweg im Wortlaut der lateinischen Bibel eingefügt und dürften daher zur Rekonstruktion des griechischen Bibeltextes nicht verwandt werden. Inzwischen haben W. Sanday und C. H. Turner das NT des Irenäus zusammengestellt, und B. Kraft hat nachgewiesen, daß sowohl der lateinische als auch der armenische Übersetzer sich mit großer Treue an ihre Vorlage gehalten haben. Die in Katenen überlieferten Bibelzitate sind wegen der Unsicherheit vieler Zuweisungen doppelt problematisch; doch haben uns die Ausgabe der Pauluskatenen durch K. Staab und die der Katenen zu Mt durch J. Reuß, der die übrigen Evv folgen sollen, eine erfreuliche Menge sonst verlorenen Materials in die Hand gegeben.

*

Auf die Fragwürdigkeit der Bezeichnung «Caesareatext» wurde schon hingewiesen. Der Name «Koine» für die von der Masse der Handschriften vertretene Form mag angehen, obwohl er bereits seit dem Altertum für die hellenistische Sprache, in der ja auch das NT geschrieben ist, gebraucht wird und daher Verwechslungen möglich sind. Die von J. S. Semler aufgebrachte Charakterisierung «westlicher Text» hat J. J. Griesbach leider beibehalten, obwohl er Beziehungen zwischen dem Codex Cantabrigiensis (D), der Vetus Latina und der syrischen Peschitta schon erkannte; heute wissen wir, daß dieser Text wie in Rom auch in Ägypten, Palästina und Konstantinopel bekannt war, und zwar schon im 2. Jahrhundert, daß man aber nur von einer gemeinsamen Grundlage in seinen Zeugen sprechen darf, und daß insbesondere D eine lange, verwickelte Geschichte hinter sich hat. Daß BS einen «neutralen« Text böten, glaubt heute wohl niemand mehr; die von ihnen und ihren Begleitern vertretene Form auf Hesychius zurückzuführen, war um so gewagter, als nicht einmal feststeht, ob Hesychius überhaupt am Text des NT gearbeitet hat; aber auch Bezeichnungen wie «alexandrinisch» oder «ägyptisch» können wir nicht mehr gutgläubig verwenden, seitdem wir wissen, daß auch andere Textformen in Ägypten in Umlauf waren. Über die Fragwürdigkeit dieser Namen hinaus ist aber ernsthaft zu prüfen, ob nicht auch der terminus technicus «Rezension» besser fallen ge-

lassen wird, statt daß man ihn seines ursprünglichen Sinnes beraubt; denn nachdem es in zweihundert Jahren nicht gelungen ist, Umfang, Alter, Heimat und Urheber dieser sogenannten Rezensionen zu ermitteln, und die Papyri erwiesen haben, daß Elemente aller vermischt bereits im 2. Jahrhundert vorhanden waren, muß man sich mit der anderen Möglichkeit vertraut machen, daß die uns bekannten Textformen nicht schlagartig geschaffen worden sind, wie es bei einer Rezension geschieht, sondern daß sie in einem langen Prozeß schrittweise entwickelt wurden, was dann freilich Konsequenzen für die Methoden der Forschung nach sich ziehen würde.

*

Müssen wir gestehen, daß die Geschichte des griechischen Textes des NT, aufs Ganze gesehen, seit Beginn unseres Jahrhunderts nicht wesentlich hat aufgehellt werden können, so dürfen wir uns doch freuen, um vieles klarer zu sehen hinsichtlich der alten Übersetzungen, auch solcher aus zweiter Hand, die lange als für die Textgeschichte unergiebig mißachtet waren.

Die meisten Handschriften der altlateinischen Übersetzung liegen jetzt in neueren, wenn auch leider nicht gleichmäßig zuverlässigen Ausgaben vor, hauptsächlich in den Old Latin Biblical Texts und den Collectanea biblica latina. Als Frucht dreißigjähriger Arbeit A. Jülichers stehen uns, nach seinem Tode durch W. Matzkow und K. Aland herausgegeben, die Texte der altlateinischen Handschriften für Mt, Mk und Lk, hoffentlich bald auch für Joh, in sehr übersichtlicher Form untereinandergestellt zur Verfügung, ein sehr dankenswertes Hilfsmittel, so problematisch auch die versuchte Rekonstruktion der vermuteten afrikanischen und italienischen Übersetzung und so bedauerlich auch die Wahl des so viel gequälten Namens «Itala» als Titel dieser Edition ist. Die mit jahrzehntelangem Fleiß gesammelten Schriftstellerzitate, mit denen der Pfarrer J. Denk einen Ersatz für das zwei Jahrhunderte alte Werk P. Sabatiers schaffen wollte, von ihm der Erzabtei Beuron vermacht, bilden den Grundstock der Kartothek, auf die gestützt B. Fischer das Monumentalwerk der Beuroner Vetus Latina herausgibt, das nun das gesamte Material aus Handschriften und Zitaten bringt; erfreulicherweise hat man nach Fertigstellung der Genesis Bücher des NT, die Katholischen Briefe und die Apk, in Angriff genommen; wie weit die Aufteilung in Typen der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht, bedarf freilich noch der Prüfung. Daß dem Tertullian Marcions Corpus Paulinum

lateinisch vorlag, hat A. von Harnack, daß er außerdem eine kirchliche Paulusübersetzung gebrauchte, hat Hans von Soden nachgewiesen; für Lk hat A. J. B. Higgins den gleichen Sachverhalt ermittelt. Das NT Cyprians hat Hans von Soden zusammengestellt, den Paulustext des Ambrosiaster H. J. Vogels nach den Handschriften herausgegeben; hoffentlich ist es ihm vergönnt, auch die Edition des Kommentars für das CSEL zu Ende zu führen. D. De Bruyne hat Augustinus von einer bisher fast unbeachteten Seite, als Revisor und Übersetzer biblischer Bücher, sehen gelehrt; ihm schreibt er die in den Freisinger Fragmenten enthaltene Übersetzung des Hebr zu. A. Souter ist die Wiederherstellung des Pauluskommentars des Pelagius gelungen, leider nicht auch die seines Paulustextes. Wenigstens für einzelne Bücher – und die Sache mag in der Tat von Buch zu Buch verschieden liegen – ist die Frage nach Einzahl oder Mehrzahl von Übersetzungen inzwischen beantwortet worden. Hermann von Soden sah die Existenz zweier unabhängig voneinander entstandener altlateinischer Übersetzungen des NT, einer afrikanischen und einer europäischen, noch als erwiesen an. H. J. Vogels kam zu dem Ergebnis, daß die Apk wenigstens dreimal aus dem Griechischen übersetzt worden sei; für Hebr glaube ich nachgewiesen zu haben, daß zwei Übersetzungen vorliegen; bei der Apg tritt A. Jülicher, bei den Johannesbriefen W. Thiele, bei 2 Kor und Eph treten meine Schüler H. Zimmermann und H. J. Frede für ursprüngliche Einheit der Übersetzung ein. Die uns erhaltenen Texte sind das Ergebnis teils von Revisionen, teils von gegenseitigen Beeinflussungen, durch welche die älteste Form vielfältig überdeckt worden ist. Als Heimat der ältesten Form lateinischen Bibeltextes wird Afrika, dem seine frühesten uns erhaltenen Zeugen angehören, nicht mehr so selbstverständlich betrachtet; auch Rom kommt ernsthaft in Frage.

Sehr reichhaltiges altlateinisches Material bietet auch die von J. Wordsworth und H. J. White begonnene Ausgabe der Vulgata des NT, die nach 77jähriger Arbeit 1954 durch H. F. D. Sparks mit der Apk zu Ende geführt worden ist. Damit ist ein großer Fortschritt gegenüber der Sixto-Clementinischen Ausgabe der Vg erzielt; aber endgültig wird die Edition nicht sein. Die seit 1907 an der römischen Ausgabe der Vg arbeitenden Benediktiner werden nach Abschluß des zunächst in Angriff genommenen AT durch Verbreiterung der handschriftlichen Grundlage besonders mittels spanischer Handschriften und durch Auswertung der vor allem durch die Forschungen von S. Berger, H. Quentin und D. De Bruyne gewonnenen neuen Erkenntnisse über die Geschichte der Vg in

vielem zu anderem Urteil als Wordsworth-White gelangen; aufschlußreich dafür ist schon die neue Rezension der Vg der Katholischen Briefe, welche die Beuroner Vetus Latina bietet. Bei den Evv gingen Wordsworth und White von der Überzeugung aus, der im Codex Brixianus überlieferte Text sei die altlateinische Vorlage des Hieronymus gewesen, was F. C. Burkitt sehr bald widerlegt hat. Inzwischen hat H. J. Vogels gezeigt, daß diese Vorlage überhaupt nicht in einer einzigen der uns zufällig überlieferten altlateinischen Handschriften gesucht werden darf – welch unwahrscheinlicher Glücksfall wäre das! –, sondern daß und wie sie, was natürlich immer nur annäherungsweise gelingen kann, für jedes Evangelium gesondert aus den vorhandenen Zeugen rekonstruiert werden muß. Wo Hieronymus nachweislich seine so erschlossene altlateinische Vorlage nach dem Griechischen korrigiert hat, können wir einen von ihm als zuverlässig beurteilten griechischen Text spätestens des 4. Jahrhunderts wiederherstellen. Erst jetzt sieht man klar, wie Hieronymus unter weitgehender Beseitigung «westlicher» Lesarten, aber möglichster Schonung des Sprachkleides den altlateinischen Text verbessert und damit eine sehr anerkennenswerte Leistung vollbracht hat. Freilich gilt das im NT nur für die Evangelien. Von der sensationellen These D. De Bruynes, nicht Hieronymus, sondern Pelagius habe das Corpus Paulinum der Vg revidiert, hat sich die positive Hälfte zwar nicht durchsetzen können, obschon der Text des Pelagius der Vg um vieles näher gestanden haben muß, als A. Souter meinte; die negative Hälfte scheint sich aber auch für die übrigen Bücher des NT zu bewähren; wenn überhaupt, dann kann Hieronymus nur sehr wenig an ihnen geändert haben, da der schließlich in die Vg aufgenommene Text sich schon vor 380 annäherungsweise herausgebildet hatte und nach Hieronymus die Entwicklung noch weitergeht.

Gewisse Parallelen zur Geschichte der lateinischen in der Geschichte der syrischen Übersetzung, die schon bekannt waren, sind durch die Forschungen von A. Baumstark, C. Peters und besonders A. Vööbus deutlicher geworden. Auf Grund neuer aus Zitaten gewonnener Materialien sind sie zu dem Ergebnis gekommen, daß es neben den beiden uns im Syrus Curetonianus und Syrus Sinaiticus überlieferten Formen altsyrischen Evangelientextes noch andere gab, so daß auch für die Vetus Syra des Hieronymus Wort über die Vetus Latina gilt: tot exemplaria quot codices. Mehr und mehr setzt sich die zuerst von F. Baethgen aufgestellte, von H. J. Vogels unterbaute These der Abhängigkeit der altsyrischen Evangelienübersetzung vom Diatessaron (über das unten gesondert berichtet

wird) durch, wenn auch ein Teil ihrer harmonistischen Lesarten möglicherweise aus einem «westlichen» Evangelientext stammt und manche andere ihrer Lesarten ihre Entstehung der Kenntnis palästinensischer Orte und Bräuche zu verdanken scheinen. Ihre Datierung ist immer noch eine offene Frage. A. Vööbus hat Belege dafür beigebracht, daß sie, wie die Vetus Latina neben der Vulgata, noch lange neben der Peschitta in Gebrauch geblieben sei. Eine von A. Hjelt veröffentlichte Facsimileausgabe des Syrus Sinaiticus beseitigt leider auch noch nicht alle Zweifel über seinen Wortlaut. Dankenswert ist die Übersetzung des neuentdeckten Kommentars Ephräms zur Apg aus dem Armenischen ins Lateinische unter Beiziehung der Katenenfragmente durch F. C. Conybeare und der Versuch einer Rückübersetzung des Paulustextes Ephräms aus dem Armenischen ins Griechische durch J. Molitor. – Die seit einem halben Jahrhundert als feststehend betrachtete These F. C. Burkitts, Bischof Rabbula habe die Peschitta geschaffen und dank seiner Autorität habe sie sich durchgesetzt, hat neuerdings A. Vööbus angegriffen, weil Rabbula in einem gegen Ende seines Lebens verfaßten Traktat viele Zitate bietet, die gegen die Peschitta mit der Vetus Syra oder Tatian gehen; auch aus kanongeschichtlichen Gründen müsse die Peschitta, in der die vier kleineren Katholischen Briefe und die Apk fehlen, vor dem 5. Jahrhundert entstanden sein. Die in Etappen und nicht in allen Büchern nach den gleichen Grundsätzen erfolgte Revision der Vetus Syra in Richtung auf die Peschitta habe sich erst in jahrhundertelangem Ringen durchsetzen können. Vööbus scheint jedoch die Einheitlichkeit der Überlieferung des Textes der Peschitta noch zu überschätzen, wie das seit der Ausgabe des Evangelientextes durch Ph. E. Pusey und G. H. Gwilliam allgemein der Fall war; M. Black erklärt diese aber für einen Mythos; der auf dem Zeugnis der Mehrheit der Handschriften beruhende Text jener Ausgabe biete den spätesten, nicht den frühesten Text der Peschitta. Nach den Untersuchungen von C. Peters beweisen auch die in Turfan gefundenen Reste der auf der Peschitta beruhenden soghdischen Übersetzung, daß die Grenzen zwischen der Vetus Syra und der Peschitta fließender waren, als man bisher annahm. – In der vielverhandelten Streitfrage, ob Thomas von Charkel den Text der Philoxeniana auch revidiert, oder ob er ihn nur mit kritischen Zeichen und Randlesarten versehen habe, sind G. Zuntz und A. Vööbus auf Grund von Zitaten bei Philoxenus selbst und in anderen Quellen zur Bejahung der ersteren These gelangt; demnach sind von der Philoxeniana nur die vier kleineren Katholischen

Briefe und die Apk auf uns gekommen, von Zitaten abgesehen. – Unsere Kenntnis der syrisch-palästinensischen Übersetzung ist durch einige ntl Texte eines von M. Black veröffentlichten Horologions erweitert worden; Fragmente aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai, aus Khirbet Mird am Toten Meer und aus Händlerbesitz sind hinzugekommen. Immer noch umstritten sind die Fragen nach Heimat und Entstehungszeit, nach dem Charakter der griechischen Grundlage, dem Verhältnis zum Diatessaron, zur Vetus Syra und zur Peschitta; die Antworten sind dadurch erschwert, daß die uns erhaltenen Reste dieser Übersetzung von Überarbeitung zeugen.

Gewißheit hingegen besitzen wir dank den Forschungen von F. C. Conybeare, A. Baumstark, P. Essabalian, St. Lyonnet und A. Vööbus heute darüber, daß es eine altarmenische Übersetzung aus dem Syrischen gegeben hat, die Evv, Apg und Paulusbriefe umfaßte; greifbar ist sie allerdings nur noch in Schriftstellerzitaten, liturgischen Büchern und durch die auf ihr beruhende altgeorgische Übersetzung. Die besonders von Essabalian und Lyonnet vertretene These, am Anfang der armenischen Übersetzungsarbeit habe Tatians Diatessaron gestanden, wird von Vööbus bestritten, der in einem altsyrischen Tetraevangelium die Grundlage der altarmenischen Übersetzung sieht. Vermutlich um die Mitte des 5. Jahrhunderts ist eine Revision nach dem Griechischen vorgenommen worden; nach welcher Textform, ist noch nicht sicher. Diesen revidierten Text der Evv enthalten sowohl eine von G. Khalatiantz edierte Moskauer Handschrift von 887 als auch eine von 989 aus Edschmiatzin, die F. Macler herausgab; die Apk haben T. Murad und F. C. Conybeare publiziert. Eine künftige kritische Ausgabe wird auch die syrische und die georgische Übersetzung im Apparat berücksichtigen müssen.

Von der georgischen Übersetzung, die Hermann von Soden noch gar nicht berücksichtigte, sind wichtige alte Zeugen entdeckt und zugänglich gemacht worden; so besonders die Evangelienhandschriften von Adysh (897), Opiza (913) und Tbeth (995), die durch R. P. Blake und M. Brière in der Form ediert worden sind, daß dem Text der erstgenannten Handschrift die Abweichungen der beiden anderen im Apparat beigegeben wurden; die nach sprachlichen Eigentümlichkeiten des Georgischen als Chanmeti- und Haemeti-Texte bezeichneten, bisher schwer zugänglichen Fragmente hat J. Molitor erneut gesammelt und übersetzt, G. Garitte die altgeorgische Apg herausgegeben. Die neueste Forschung, vertreten vor allem durch R. P. Blake und St. Lyonnet, hat zu der Erkenntnis ge-

führt, daß die älteste georgische Übersetzung der Evv auf der altarmenischen beruht und vermutlich bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts existiert hat. Schon die ältesten Texteszeugen verraten jedoch, wenn auch in verschiedenem Grade, die Tätigkeit von Revisoren, die Armenismen zugunsten des Griechischen zu beseitigen bestrebt waren. Spuren einer armenischen Vorlage sind auch im Apostolos noch erkennbar, dessen älteste uns bekannte Handschrift 965 entstanden ist. Im 11. Jahrhundert hat im Iberischen Kloster auf dem Athos eine abschließende Revision nach dem Griechischen stattgefunden; doch war der schon lange im Gang befindliche Prozeß der Beseitigung von Spuren der armenischen Vorlage vielleicht schon so weit vorangeschritten, daß den beiden uns mit Namen bekannten Revisoren Euthymius († 1028) und Georg († 1065) nicht mehr viel zu tun übrig blieb.

Für die einen direkteren Beitrag zur Erkenntnis der Geschichte des ntl Textes liefernden, weil aus dem Griechischen angefertigten koptischen Übersetzungen war Hermann von Soden nur bei der in zwar jungen Handschriften, aber vollständig erhaltenen bohairischen Version (bo) in der Lage, die 1905 abgeschlossene Ausgabe von G. Horner zu benutzen; dessen unter weit größeren Schwierigkeiten, weil aus lauter Fragmenten erarbeitete Edition der sahidischen Übersetzung (sa) erschien erst 1911/24. Inzwischen sind, z. T. von Horner in Nachträgen noch verwertet, vollständige Handschriften der meisten Bücher des NT auch in sahidischem Dialekt aufgefunden und von H. Hyvernat und H. Thompson veröffentlicht worden. Die Untersuchungen von J. L. Koole über das Corpus Paulinum und die Apg stützten die These, das sa und bo selbständige Übersetzungen B und S nahestehender, wenn auch von «westlichen» Lesarten nicht freier Texte sind. In Anbetracht der bisher zwischen dem 2. und dem 8. Jahrhundert schwankenden Datierungsversuche für bo haben ein 1950 von dem leider allzu früh verstorbenen P. E. Kahle jr. herausgegebenes Bruchstück mit semibohairischem Phil-Text aus dem 4. Jahrhundert, von demselben Forscher 1954 ins 4./5. Jahrhundert datierte fajjumische, aber auf bo beruhende Fragmente der Apg und der 1958 von R. Kasser veröffentlichte Papyrus Bodmer III aus dem 4. Jahrhundert, dessen Joh-Text nach dem Herausgeber aus dem sahidischen in den bohairischen Dialekt übertragen worden ist, um so größere Bedeutung, als der bis vor kurzem bekannte älteste Zeuge für bo erst aus dem Jahre 889 stammt. Für sa legen jetzt die 1956 von L. Th. Lefort herausgegebenen Fragmente der Schriften des Pachomius eine Datierung vor 300 nahe. Unsere Kenntnisse über die achmimi-

sche und die fajjumische Übersetzung sind trotz einiger neu entdeckter Bruchstücke dieser gering geblieben.

Auf die Verwertung der äthiopischen Übersetzung des NT, für die eine modernen Ansprüchen genügende Ausgabe bis heute nicht vorliegt, hat Hermann von Soden verzichtet. Bis heute gehen wie zu Gregorys Zeit die Ansichten über ihre Grundlage (griechisch oder syrisch), ihr Alter und an ihr vorgenommene Revisionen auseinander. Sollte die These von A. Vööbus sich bewähren, daß das altsyrische Tetraevangelium die Basis der äthiopischen Evv war, so wäre sie für dessen Geschichte von Bedeutung. Sehr bemerkenswert ist jedenfalls, daß die Erweiterung der Genealogie Mt 1, 8, die sonst nur durch den Syrus Curetonianus und Afrahat bezeugt ist, von Vööbus in fünf äthiopischen Handschriften festgestellt werden konnte [3].

Von den zahlreichen arabischen Übersetzungen des NT, die Hermann von Soden mit Ausnahme des Diatessarons außer Betracht gelassen hat, sind für die Textgeschichte nur diejenigen von einigem Wert, die als Tochterübersetzungen sehr alter Versionen unsere Kenntnis über diese bereichern könnten, wie das inzwischen von A. S. Marmardji neu herausgegebene Diatessaron, dessen Wert leider dadurch sehr herabgemindert wird, daß sein Wortlaut nach der Peschitta korrigiert ist, eine Übersetzung der kleineren Katholischen Briefe aus der Philoxeniana und eine der Evv aus der Harclensis; A. Vööbus glaubt an zahlreichen Stellen noch Spuren der Vetus Syra nachweisen zu können. Daß in Spanien die Evv aus dem Lateinischen ins Arabische übersetzt sein sollten, bezeichnete Gregory noch als fabelhafte Erzählung; heute wissen wir, daß die Evv 946 von Isaak Velasquez aus einer altlateinischen, allerdings stark mit Vg überdeckten Vorlage ins Arabische übertragen worden sind. Ein lateinisch-arabisches Fragment aus Gal ist bisher die einzige Spur einer mozarabischen Übersetzung des Corpus Paulinum auf altlateinischer Grundlage.

Die wenigen Zeugen der gotischen Übersetzung sind der wissenschaftlichen Benutzung restlos erschlossen, zusammenfassend durch W. Streitberg; der Codex argenteus, die Wolfenbütteler und die Mailänder Fragmente sind jetzt auch phototypisch herausgegeben. Neu entdeckt wurde ein gotisch-lateinisches Bruchstück mit Text aus Lk 23. 24. G. W. Friedrichsen hat den Evv und den Briefen eindringende Untersuchungen gewidmet. Umstritten ist nach wie vor, ob die «westlichen» Lesarten schon der griechischen

---

3 Early Versions of the New Testament (Stockholm 1954) S. 261.

Vorlage angehört haben oder erst später unter lateinischem Einfluß eingedrungen sind; umgekehrte Beeinflussung des lateinischen Codex Brixianus der Evv vom Gotischen her ist erwiesen.

*

Der Widerspruch gegen Hermann von Sodens These über den Einfluß Tatians auf die Überlieferung der Evv wäre wohl erheblich weniger heftig ausgefallen, wenn die seitdem neu entdeckten Beweise einer früher nicht geahnten Verbreitung von Evv-Harmonien bekannt gewesen wären, so gewiß Sodens Einzelbehauptungen auch der Korrektur bedürfen. Die von H. J. Vogels geäußerte Vermutung, am Anfang der altlateinischen Evv-Übersetzung habe ein Diatessaron gestanden, ist von D. Plooij auf Grund der erneut von ihm herausgegebenen mittelniederländischen Harmonie gestützt worden. Die Debatte darüber, ob die Ursprache des Diatessarons Tatians griechisch oder syrisch war, hat auch das von C. H. Kraeling herausgegebene Blatt mit griechischem D.-Text aus Dura-Europos, das vor 256 geschrieben sein muß, nicht beendet. Neue Perspektiven haben die von V. Todesco, A. Vaccari und M. Vattasso veröffentlichten toskanischen und venetianischen Harmonien sowie die von G. Messina entdeckte persische eröffnet; die Existenz eines altarmenischen D. ist durch die neueste Forschung wahrscheinlich gemacht, für die eines georgischen sind Anhaltspunkte gefunden worden. Die Beziehungen der späteren Harmonien zu Tatians Werk bedürfen noch der Klärung. Sehr geteilt sind einstweilen die Meinungen über das Ausmaß des Einflusses Tatians auf die Textgeschichte der getrennten Evv und darüber, ob er auch die Paulusbriefe ins Syrische übersetzt hat. Vordringlich wäre eine Rekonstruktion des Diatessarons, eine Aufgabe, über der E. Preuschen, A. Pott und A. Baumstark hinweggestorben sind. Erfreulicherweise ist jüngst einer der wichtigsten Zeugen, der Kommentar Ephräms, durch L. Leloir neu herausgegeben worden.

*

Während in Gregorys Textkritik der Name Marcion noch keine Rolle spielt, hat Hermann von Soden dessen Paulustext einen erheblichen Einfluß auf den kirchlichen zugeschrieben. Nachdem D. De Bruyne und P. Corssen unabhängig voneinander den marcionitischen Charakter einer Serie wohlbekannter lateinischer Prologe zu den Paulusbriefen erkannt hatten, lag die Vermutung nahe

daß nicht nur diesen Vorreden das Eindringen in kirchliche Bibelhandschriften gelungen sei; und dann ist die Annahme wahrscheinlicher, daß die verhältnismäßig wenigen feststellbaren ketzerischen Lesarten in kirchliche Handschriften nur auf breiter Front mit unverfänglichen eindringen konnten. A. von Harnack, der Marcions Bibeltext vollständiger als Th. Zahn rekonstruiert hat, bewies auch, daß er dem Tertullian bereits in lateinischer Übersetzung vorlag. Ob diese die älteste auf lateinischem Boden war, wie H. J. Vogels und D. De Bruyne vermuten, bedarf umfassenderer Untersuchungen, ebenso die Frage, inwieweit Marcion eine bereits vor ihm existierende «westliche» Textform benutzt, inwieweit er selbst an deren Entstehung mitgewirkt hat.

*

Wenn auf absehbare Zeit niemand den Mut haben wird, den Versuch Hermann von Sodens zu wiederholen, so könnte doch wenigstens das Material für eine künftige Rezension bereitgestellt werden. Die Vorbereitungen dazu sind am weitesten gediehen bei dem Buch, dessen handschriftliche Überlieferung die schmalste ist, bei der Apk; drei Jahrzehnte lang hat H. C. Hoskier die Materialien zusammengetragen, ein Vierteljahrhundert J. Schmid an die Untersuchung allein der griechischen Zeugen gewandt. Seit 1948 läuft ein von amerikanischen Gelehrten ausgehendes Projekt, auf der Grundlage des Textus receptus einen umfassenden kritischen Apparat zum NT herauszugeben; eine sehr schätzbare Beiträge enthaltende Programmschrift dazu ist erschienen[4]. Lk sollte 1954 vorliegen, das ganze Unternehmen in 15 Jahren abgeschlossen sein. Sicherlich darf man die Herausgeber dazu beglückwünschen, daß der Lk-Band noch nicht gedruckt ist; die Spannung, mit der man ihn erwartet, rechtfertigt keine Übereilung.

Ein bescheideneres Ziel hat sich die Amerikanische Bibelgesellschaft gesetzt, die den Text von Westcott-Hort neueren Erkenntnissen anpassen und mit einem ausgewählten Apparat versehen will. Die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft hat 1958 den 1904 von ihr übernommenen Nestle-Text durch Erwin Nestle und G. D. Kilpatrick mit einem reicheren Apparat ausstatten lassen.

Die Privilegierte Württembergische Bibelgesellschaft hat im Sommer 1959 ein «1. Rundschreiben zur Neugestaltung des NT

---

4 M. M. Parvis – A. P. Wikgren, New Testament Manuscript Studies; Chicago (1950).

graece von Nestle an die Fachvertreter der ntl Wissenschaft» versandt, in dem sie deren Entscheidung über 188 Stellen erbittet, die im jetzigen Text in eckigen Klammern stehen. Der für die kommende 24. Auflage allein verantwortliche Herausgeber K. Aland habe den Wunsch, «daß die zu treffenden Entscheidungen nicht allein auf seiner, sondern auf der Autorität möglichst aller auf dem Gebiet der ntl Textkritik Arbeitenden beruhen möchten». Ich bedaure, sagen zu müssen, daß ich diese Methode für völlig verfehlt halte. Von «Autorität» ist hier gar nicht zu reden; nur über Grundsätze wäre zu diskutieren. Man kennt die der Ausgaben, auf denen Nestles Text beruht, und den von Nestle; die Klammern zeigen an, wo die Abstimmung zwischen den Ausgaben nicht zu einem eindeutigen Ergebnis führte. Sie jetzt zu beseitigen auf Grund einer kurzfristig anberaumten Abstimmung über 188 zum Teil sehr schwierige Fragen unter einer Menge von Neutestamentlern, deren textkritische Grundsätze völlig unbekannt sind, sofern sie überhaupt solche haben, würde eine sehr bedauerliche Verschlimmbesserung des Nestleschen Textes ergeben. Ein Herausgeber, der den Text neu gestalten will, muß das nach eigenen, den Benutzern darzulegenden und von ihm allein zu verantwortenden Grundsätzen tun. Aland hat allerdings 1957 in Oxford erklärt: «But nowhere have we a full picture, sufficiently convincing to enable us to construct a complete edition», und: «it is not my intention to become involved in theories concerning the history of the text»[5]. Dann aber darf man keine neue Rezension des Neuen Testaments unternehmen wollen; Gallup-polls sind in textkritischen Fragen wertlos.

(Abgeschlossen am 30. September 1959)

---

[5] The Present Position etc. (s. Anm. 2) S. 730. 731.

Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums

Von Josef Kürzinger, Eichstätt/Bayern

Herrn Professor Dr. H. J. Vogels zum 80. Geburtstag.

Vorbemerkung: Die folgenden Darlegungen sind im wesentlichen die Wiedergabe eines Referates, das auf der 3. Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler in Würzburg (5.–8. 3. 1959) gehalten wurde. Es war zu erwarten, daß die dabei vorgetragene neue Interpretation des altbekannten Papiaszeugnisses große Überraschung auslösen würde. Dem Referenten ging es nicht anders, als sich ihm erstmals die neue Lösung anbot. Denn es handelt sich um eine Deutung, die von allen bisherigen Versuchen abweicht, jedoch geeignet ist, nicht nur auf das Entstehen von Mt, sondern auch von Mk und indirekt von Lk neues Licht zu werfen und die damit zusammenhängenden synoptischen Fragen einer neuen Betrachtungsmöglichkeit zuzuführen. Der Verfasser hat sich im Interesse der vollen Sicherung seiner These seit der Würzburger Tagung weiter bemüht, neues Material zu sammeln, und konnte dies bei einer eingehenden Durchsicht des reichen griechisch-hellenistischen profanen Schrifttums aus der Zeit vor und um Papias in überraschender Fülle finden, so daß nicht nur die Hauptthese überzeugender begründet, sondern auch neue Teilerkenntnisse gewonnen werden konnten. Da es nicht möglich ist, das ganze Material innerhalb dieses wegen Raummangels beschränkten Berichtes vorzulegen, sei nur das Wichtigste geboten, in der Absicht, möglichst bald in einer eigenen Schrift dem ganzen Papiaszeugnis eine ausführlichere Behandlung zu widmen und dabei die Dokumentation aus dem Schrifttum der Griechen reichlicher zu Wort kommen zu lassen.

I.

Es dürfte zweckmäßig sein, an den Anfang den vollen Text aus Papias, wie er sich als Exzerpt bei Eusebius[1] findet, vorzulegen und dabei die Zeilen so abzugrenzen, daß schon von außen her etwas die gedankliche Linie sichtbar zu werden vermag:

„. . . ἀναγκαίως νῦν προσθήσομεν . . . παράδοσιν ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων·

«καὶ τοῦθ᾽ ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν·
Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος,
ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν,
οὐ μέντοι τάξει
τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.
οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου

[1] Eusebius K. G. III 39, 14–16 (ed. E. Schwartz) Leipzig 1922, 121f.

2*

οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ,
ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ·
ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας,
ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων,
ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος
οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν.
ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν,
τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.»

Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου·
περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται·
«Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ
τὰ λόγια συνετάξατο,
ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.»"

Seit Schleiermachers Logienhypothese[2] hat dieser Text eine Fülle von Erklärungen ausgelöst. Man empfand aber immer wieder «die großen kritischen Schwierigkeiten, für die noch keine befriedigende Lösung gefunden» sei (O. Stählin[3]). Diese Schwierigkeiten beziehen sich vor allem auf die Notiz des Papias, die sich auf Mt bezieht. Wenn wir gerade diesem Text aufs neue unsere Aufmerksamkeit schenken, so bewegen uns vor allem zwei Gründe. Einmal sind es die Erkenntnisse der form- und redaktionsgeschichtlichen Methode, die, wenn auch in Einzelfragen problematisch, im Grundsatz eine richtige Ausgangsstellung hat, wenn sie davon ausgeht, daß unsere synoptischen Evv Sammelwerke und als solche zusammengesetzt sind aus vielen und vielartigen Einzelstücken oder Einzelgruppen des Überlieferungsstoffes über Jesu Worte und Taten[4]. Diese Erkenntnis macht die Aussage des Papias aufs neue interessant. Ein weiterer Grund liegt in der heute weithin vertretenen und kaum mehr zu ignorierenden These, nach der unser Mt-Ev nicht zuerst aramäisch (hebräisch) geschrieben, sondern von Anfang an, ebenso wie Mk und Lk, griechisch verfaßt worden sei[5]. Denn alle Anzeichen scheinen darauf hinzuweisen, daß es kein Übersetzungswerk ist. Gerade diese Theorie dürfte es als dringlich erscheinen lassen, den Papiastext nach dieser Frage hin nochmals sorgfältig zu prüfen.

---

[2] Theol. Stud. u. Kritiken 5 (1832), 735–768.

[3] W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur, bearb. von W. Schmid und O. Stählin (Handbuch der klass. Altertumswissenschaft VII) II 2 (München 1924), 1165.

[4] Vgl. A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, Freiburg 1952, 182–199.

[5] Hauptargumente bei A. Wikenhauser, a. a. O. 140ff.

II.

Wollen wir aber den Sinn der Papiasaussage über Mt überzeugend gewinnen, müssen wir zuerst versuchen, die *logische* und *psychologische* Stellung dieser äußerlich knappen Mitteilung im Rahmen des gesamten Textes klar zu sehen. Denn, wie sich zeigen wird, ist der Satz über Mt nicht eine in sich ruhende und für sich stehende Angabe, sondern bekommt erst im engsten logischen Zusammenhang mit den vorhergehenden Aussagen über das Mk-Ev seinen Akzent und seinen Sinn. Man hat bisher auf diese Zusammengehörigkeit zu wenig Rücksicht genommen und sich mit dem Text über Mk hauptsächlich deswegen beschäftigt, um für den umstrittenen Begriff λόγια mit Hilfe der Umschreibung τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα den gewünschten Sinn bestimmen zu können.

Anlaß zu dieser irreführenden isolierten Behandlung des Textes über Mt war vor allem die gewohnte Reihenfolge in unserer Einleitungsdisziplin, nach der in der Regel zuerst über Mt und dann erst über Mk gesprochen wird. Dadurch hat man die Papiasaussage über Mt allzuleicht aus dem Zusammenhang gelöst und ihr selbständige Geltung gegeben. Eine Stütze für dieses Vorgehen gab allerdings schon Eusebius, der in der Wiedergabe des gesamten Textes eine unnötige redaktionelle Zwischennotiz eingesetzt und damit den Zusammenhang durchschnitten hat. Es ist jedoch nicht zu bezweifeln, daß im Zusammenhang des verlorenen Papiaswerkes die beiden Texte, der über Mk und der über Mt, eine äußere und innere Einheit bildeten und zwar in dem Sinne, daß die Bemerkung über Mt im wesentlichen nichts anderes ist als eine zusätzliche Notiz, mit der im Sinne des Papias die Aussage über Mk noch deutlicher profiliert werden soll. Wollte man annehmen, Papias habe die Absicht gehabt, mit diesem Satz über Mt eine der Aussage über Mk gleichgeordnete Aussage zu machen, so wäre es doch merkwürdig, wenn er vorher dem Mk so viel Aufmerksamkeit geschenkt, dann aber dem in der Frühkirche doch höchst angesehenen Mt-Ev nur eine knappe Anmerkung gewidmet hätte. Zudem ist nicht zu übersehen, daß Eusebius – trotz seiner störenden Zwischennotiz – den ganzen Text als einen zusammenhängenden und zwar auf Mk sich beziehenden vorgefunden haben muß, wenn er einleitend bemerkt: νῦν προσθήσομεν ... παράδοσιν ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐκτέθειται διὰ τούτων. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Beobachtung, daß auch der Satz über Mt noch unter der Papiaserklärung steht:

καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν. Die isolierende Zwischenbemerkung des Eusebius dürfte zusammenhängen mit der irrigen Auffassung, die er bezüglich der Ursprache des Mt-Ev an unseren Text herantrug. Wer sich entschließt, diese Zwischennotiz des Eusebius zu übersehen und den Satz über Mt als einen Teil der Aussage über Mk zu betrachten, für den wird die gedankliche Geschlossenheit des Ganzen überraschend sichtbar und die Einzeldeutung geradezu zwingend. Andererseits wird die Einzeldeutung die gedankliche Grundlinie eindrucksvoll bestätigen.

Was ist aber die *gedankliche Grundlinie?* Auf was bezieht sich das Interesse der Gesamtaussage? Dies festzustellen, dürfte nicht schwer sein. Denn offenkundig blickt Papias in erster Linie, ja eigentlich ausschließlich, auf die literarische Art des Mk-Ev. Um die dem Mk eigene Darstellungsweise geht es, und zwar um die Rechtfertigung dieser Weise. Wir werden anschließend versuchen, den Beweggrund für diese Apologie zu finden. Zunächst seien die Hauptaussagen ins Licht gestellt. Wir sehen dabei von der Frage ab, was im Text als reine Presbytertradition anzusehen ist und was als Ergänzung des Papias. Dies ist zunächst für unser Anliegen nicht von entscheidender Bedeutung.

Es wird mit spürbarer Betonung an den Anfang gestellt, daß Mk alles, was er als ἑρμηνευτὴς Πέτρου in seinen Bericht nahm (ὅσα ἐμνημόνευσεν [6]), mit Sorgfalt niedergeschrieben habe (ἀκριβῶς ἔγραψεν). Aber sofort wird zugegeben, daß er sich dabei keiner literarischen τάξις bedient habe, sowohl bei Mitteilung der Worte als der Taten des Herrn (τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα). Dieser letztere Umstand – der nach allem in gewissen Kreisen Anlaß war zu Kritik und Geringschätzung gegenüber Mk – wird nun von Papias näher dargelegt und begreiflich gemacht. Es wird gezeigt, daß Mk gar nicht anders verfahren konnte, weil er angewiesen war auf die Lehrweise des Petrus. Denn er selbst hatte den Herrn nicht gehört (οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου) – so daß er aus

---

[6] Daß ὅσα ἐμνημόνευσεν nicht, wie herkömmlich, zu übersetzen ist: «was er im Gedächtnis hatte», sondern: «was er in seinen Bericht nahm» oder: «was er berichtet hat», ergibt sich nicht nur aus dem sonst regelmäßigen Gebrauch in der griechischen Literatur, sondern auch aus Papias selbst, der nach Eusebius (K. G. III 39, 1–14) im Vorwort zu seinem verlorenen Werk λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις das Wort in diesem Sinn verwendet. Vgl. III 39, 3: τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν. Auch das im Satz vorher stehende καλῶς ἐμνημόνευσα ist so zu nehmen. In der Besprechung dieses Textes gebraucht auch Eusebius selbst zweimal das Wort im Sinn von «berichten, erwähnen». Bei dieser Übersetzung unseres Textes bekommt der logische Zusammenhang sofort einen klareren Akzent innerhalb der gedanklichen Linie der Aussage. Es ist daher auch nicht nötig, aus der angeblichen Verweisung auf das Gedächtnis schon an dieser Stelle tendenziöse Schlüsse zu ziehen, wie dies versucht wurde.

eigener Erinnerung die Worte hätte niederschreiben können – und er war auch nicht in der persönlichen Begleitung des Herrn gewesen (οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ) – so daß er von daher die Taten des Herrn hätte schildern können. Somit war er bei Aufzeichnung der «Worte wie der Taten des Herrn» angewiesen auf den Inhalt der Petrusüberlieferung und zugleich abhängig von der Art und Weise dieser Überlieferung. Petrus aber habe bei seinen Unterweisungen (διδασκαλίαι) nicht eine literarische Kunstform angestrebt und somit auch keine kunstgemäße Darstellung der Herrenlogien geboten (οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων), sondern sich mit einer Darbietung begnügt, die in der Terminologie der Griechen unter dem Begriff χρεῖαι[7] bekannt war. Aber diese literarische Anspruchslosigkeit, die von Petrus her im Mk-Ev sich finde, bedeute keinen Mangel für Markus, denn sein großes Verdienst liege in der Verläßlichkeit und Treue seiner Berichterstattung: ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

III.

Was war nun das *Motiv* für diese auffallend betonte *Rechtfertigung* des Mk? Von welcher Seite kamen die Einwände und Aussetzungen gegen sein Evangelium? Es ging nicht um inhaltliche Anliegen, nicht um theologische Interessen. Dies anzunehmen – wie es sogar von führenden Exegeten geschah – wäre eine folgenschwere Fehlkonstruktion. Nein, es steht hinter dieser Apologie des Papias der Anstoß und die Kritik an der literarischen Form des Mk-Ev, und zwar vor allem an der Komposition, an der τάξις bzw. σύνταξις, wobei wir wohl die beiden Termini als synonym betrachten dürfen. Um den Kritikern und Gegnern des Ev auf die Spur zu kommen, ist zu beachten, daß Papias in Hierapolis lebte und damit in jenem kleinasiatischen Kulturkreis, in dem nach

---

[7] πρὸς τὰς χρείας wird durchwegs übersetzt mit: «nach den Bedürfnissen, Notwendigkeiten» u. ä., wobei auch da von manchen irrige Schlüsse gezogen werden über die Absicht der Aussage. Es handelt sich jedoch, wie in diesem Rahmen leider nicht ausführlicher dargelegt werden kann, um eine in der griechischen rhetorischen Literatur zum Teil sehr ausführlich besprochene Darstellungsweise, bei der in loser Verbindung kurzgefaßte Sentenzen oder Anekdoten in mannigfacher Form und Mischung um eine bestimmte Person oder um ein ihr entsprechendes Objekt aufgeführt werden. Wir haben hier eine interessante und lehrreiche Charakterisierung des Mk-Ev. Die entsprechenden Texte aus Hermogenes von Tarsos u. a. werden in der in Aussicht genommenen Studie vorgelegt werden.

Ausweis der antiken Zeugnisse und vieler uns erhaltener Schriften die Rhetorik in ihrer vielfachen Ausstrahlung den Stil des Denkens, Sprechens und Lebens beherrschte. Es ist hier leider nicht Raum, um auf diesen für unser Papiaszeugnis interessanten Zeithintergrund näher einzugehen. Es sei nur andeutend darauf hingewiesen, daß nach dem Zurückgehen der rhetorischen Schulen in Attika die insularen und kleinasiatischen Städte zu eifrigen, oft leidenschaftlich miteinander rivalisierenden Pflegestätten grammatischer und rhetorischer Bildung wurden. Es entwickelten sich die neuen Stilformen des Asianismus, und zahlreiche Werke befaßten sich mit literarästhetischen und stilkritischen Studien an Hand der Werke der Vorzeit. Das uns noch erhaltene Schrifttum vermittelt ein lebhaftes Bild von diesen Bestrebungen und von den hochgespannten Ansprüchen, die man mit den Maßstäben der bis ins einzelne ausgebauten τέχνη ῥητορική an alle literarischen Erscheinungen stellte. Selbst für die Prosa verlangte man die Eigenschaften der εὐλογία in Anwendung einer der Poesie möglichst nahekommenden Darstellungsweise mit rednerischem Schmuck und vor allem mit bester rhythmischer Komposition des Stoffes. Die Historiker jener Zeit geben in ihrem spürbaren Bemühen um eine vollkommene stilistische Gestaltung des Stoffes Zeugnis von den Ansprüchen ihrer Zeitgenossen. Bloßen Materialsammlungen (ἀπομνημονεύματα) war man abhold, und wer selbst nicht die Fähigkeit besaß, seinem Stoff die entsprechende Kunstform zu geben, scheute sich nicht, dies von geeigneten Leuten ergänzend vornehmen zu lassen. Guten Aufschluß über diese Dinge geben die Werke von E. Norden[8], A. Westermann[9], W. v. Christ–W. Schmid[10] u. a. Als ein treffendes Beispiel führt E. Norden ein Wort aus Lukian, De hist. conscr. 48, an. Da es gerade für unseren Papiastext zu Mk interessant ist, sei es in diesem Zusammenhang wiedergegeben. Lukian fordert vom Historiker für die vollkommene Gestaltung seines Werkes: πρῶτα μὲν ὑπόμνημά τι συνυφαινέτω αὐτῶν καὶ σῶμα ποιείτω ἀκαλλὲς ἔτι καὶ ἀδιάρθρωτον· εἶτα ἐπιθεὶς τὴν τάξιν ἐπαγέτω τὸ κάλλος καὶ χρωννύτω τῇ λέξει καὶ σχηματιζέτω καὶ ῥυθμιζέτω.

Stand nun Papias diesen Richtungen und Forderungen der Rhetorik nahe? Sicherlich. Schon rein geographisch lebte er inmitten des Gebietes, dessen Plätze von rhetorischen Schulen geradezu übersät waren. Man denke an das nicht ferne Rhodos und seine

---

[8] E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 1893.

[9] A. Westermann, Geschichte der Beredsamkeit in Griechenland und Rom, Leipzig 1833.

[10] Geschichte der griechischen Literatur (s. oben).

berühmten Schulen, an denen ein Cicero und Julius Cäsar studierten, an Pergamon, wo der spätere Kaiser Augustus seine Bildung empfing und das erfolgreich mit Alexandria wetteiferte, an Ephesus, Smyrna, wo unter dem gefeierten Lehrer Skopelianos aus Klazomene Hörer aus Griechenland und Asien zusammenströmten. Auch Hierapolis selbst, der Sitz des Bischofs Papias, scheint unter den Bildungsstätten der Zeit einen angesehenen Platz eingenommen zu haben, wie dies z. B. aus einer Bemerkung des Philostratos[11] hervorgeht. Aus Hierapolis stammte auch der Stoiker Epiktet, der noch bis in die Zeit des Papias lebte.

Daß Papias mit den rhetorischen Auffassungen und Forderungen seiner Zeitgenossen bestens vertraut war, ja nach allem selbst rhetorische Bildung genossen hat, läßt sich daran erkennen, daß die einzelnen Ausdrücke seiner Notiz über Mk-Mt durchwegs technische Begriffe darstellen, wie wir sie im rhetorischen Schrifttum der Zeit wiederfinden. Gerade diese Tatsache wirft auf die Absicht und die Bedeutung seiner Aussage ein sehr aufschlußreiches Licht und setzt uns in die Möglichkeit, über die traditionelle Deutung hinaus zu einer überzeugenderen Interpretation zu kommen. Denn es dürfte kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß sich Papias mit seiner betonten Rechtfertigung des Mk gegen die Kritik und Geringschätzung wendet, die aus dem stilistischen und formkritischen Anspruch seiner rhetorisch äußerst empfindlichen Umwelt kam. Wir sehen hier an einem interessanten Beispiel, auf welche Vorbehalte das schlichte Evangelium in den formverwöhnten Kreisen hellenistischer Kultur und Bildung stieß. Papias will zwar die literarische Anspruchslosigkeit des Mk nicht bestreiten, weist aber dafür um so nachdrücklicher auf den Wert des Ev, der in seiner Sorgfalt und geschichtlichen Verläßlichkeit liege.

IV.

Nach dieser nicht zu entbehrenden Aufhellung des Zusammenhangs und des zeitgeschichtlichen Hintergrundes unseres Textes mag es nun erlaubt sein, die *Einzeldeutung* der Aussage vorzunehmen, wobei im Sinne unseres Themas unser Interesse besonders den auf Matthäus sich beziehenden Worten gelten soll.

---

[11] Philostratos, Vitae sophistarum (βίοι σοφιστῶν), Leipzig 1709, 606: Antipater: Ἀντιπάτρῳ δὲ τῷ σοφιστῇ, πατρὶς μὲν ἦν Ἱεραπόλεως, καταλεκτέα δ᾽αὐτὴ ταῖς κατὰ τὴν Ἀσίαν εὖ πραττούσαις.

Fassen wir zuerst den Begriff ἑρμηνευτής bzw. ἡρμήνευσεν ins Auge. Es ist doch anzunehmen – und es wird sich bestätigen –, daß Substantiv und Verbum auf gleicher Bedeutungsebene liegen. Mit der Erfassung dieser beiden Ausdrücke wird bereits ein wichtiges Stück der neuen Interpretation berührt. Man hat das Verbum ἡρμήνευσεν im Nachsatz zum Text über Mt im allgemeinen aufgefaßt als Hinweis auf die «Übersetzung» oder «Verdolmetschung» der angeblich aramäisch (hebräisch) geschriebenen Logiensammlung des Matthäus. Aber schon die besseren Lexika, darunter besonders auch das TWNT (J. Behm, unter dem Stichwort ἑρμηνεύω usw.) machen darauf aufmerksam, daß «übersetzen, verdolmetschen» nur eine von den viel breiter liegenden Bedeutungen des griechischen Terminus darstellt. Die Grundbedeutung von ἑρμηνεύειν weist auf die Funktion des «Vermittelns» von Gedanken und Tatsachen hin, was sich im Deutschen wiedergeben läßt mit: «mitteilen, kundgeben, berichten, darstellen, darlegen», dann auch im Sinn von «auslegen, deuten, erklären», und erst von dieser Bedeutung aus kann es auch hinweisen auf: «übersetzen, verdolmetschen», obwohl bei dieser Sinngebung, wie der Gebrauch im NT zeigt, meist das Kompositum μεθερμηνεύειν verwendet wird.

Bei der Durchsicht der rhetorischen Schriften der Griechen ließ sich eine erstaunliche Fülle von Stellen finden, die klar und eindeutig belegen, daß mit dem Verbum ἑρμηνεύειν bzw. mit dem entsprechenden Substantiv ἑρμηνεία ein Fachausdruck der Rhetorik vorliegt. Man denke an die bekannte Schrift des Aristoteles mit dem Titel: περὶ ἑρμηνείας, ein Titel, der übrigens in späterer Zeit öfter als Überschrift rhetorischer Werke erscheint, wie z. B. bei der dem Ps.-Demetrios zugeeigneten Schrift: περὶ ἑρμηνείας, die von der Forschung in die Zeit um 100 n. Chr., also in die zeitliche Nähe des Papias gelegt wird [12]. Sehr häufig kommt das Verbum ἑρμηνεύειν vor in den biographischen Notizen des Philostratos, der damit die jeweilige Darstellungs- und Stilweise der zu charakterisierenden Sophisten und Rhetoren kennzeichnet [13]. Neben vielen anderen

---

[12] Vgl. W. Schmid, Geschichte der griech. Lit. II, 1, 78: «Unter dem Namen Demetrios wird ein Buch zugeschrieben: περὶ ἑρμηνείας, in dem über den rednerischen Ausdruck, über Periodenbau, Hiatus, Stilarten, Figuren gehandelt wird».

[13] Aus der Fülle der Beispiele können hier nur einige angeführt werden. Ich halte mich wieder an die wertvolle Ausgabe von 1709. In seinen biographischen Skizzen (βίοι σοφιστῶν) sagt er vom Rhetor Gorgias, er habe angefangen, mit seinem neuen Stil τὰ μεγάλα μεγάλως ἑρμηνεύειν (S. 492). Protagoras rühmt er als σεμνῶς ἑρμηνεύοντα wegen seines erhabenen Stils (495). Von der Darstellungsweise des Hippias sagt er: ἡρμήνευε δὲ οὐκ ἐλλιπῶς, ἀλλὰ περιττῶς καὶ κατὰ φύσιν (496). Gelegentlich der Charakterisierung des Antiphon bezeichnet er die guten Stilisten als ἱκανῶς ἑρμηνεύοντας (499). An Isaios hebt er die Kunst der gedrängten Darstellung hervor als τὸ βραχέως ἑρμηνεύειν (514). Skopelianos bezeichnet er als

kann man auch Ignatius von Antiochien als Zeugen nehmen, wenn er in seinem Brief an die Philadelphier (6, 1) schreibt: Ἐὰν δέ τις Ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύσῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ.

Auch das Substantiv ἑρμηνευτής (= ἑρμηνεύς) muß von dieser Grundbedeutung aus verstanden werden. Es bezeichnet einen, der als «Mittelsmann» die Aussagen eines anderen weitergibt. Es ist interessant, wenn auch für unsere Frage nicht ausschlaggebend, daß sich der Ausdruck besonders gern findet im Bereich der religiösen Offenbarung. So ist nach Fl. Josephus (Ant. III 87) Moses ein ἑρμηνεύς Gottes gewesen, und nach Philo war der atl Prophet ebenfalls ein ἑρμηνεύς des Göttlichen[14]. Dabei ist bemerkenswert, daß sich nach Philo die Offenbarung des Dekalogs «ohne Prophet und Mittelsmann» (ἄνευ προφήτου καὶ ἑρμηνέως) vollzog. Mit guten Gründen ist J. Behm der Meinung, daß auch an unserer Papiasstelle ἑρμηνευτὴς Πέτρου «nicht einen Dolmetscher im eigentlichen Sinn, sondern im uneigentlichen Sinn» besage, in der Bedeutung von «Mittelsmann, der den Inhalt der Petruspredigten übermittelte»[15]. Gerade wenn man vom Wortgebrauch des profanen Griechisch ausgeht, dessen Terminologie Papias voraussetzt und verwendet, dürfte kaum noch ein Zweifel sein, daß er mit der Bezeichnung des Markus als ἑρμηνευτὴς Πέτρου nichts anderes im Auge hat als seine Tätigkeit, mit der er die Verkündigung des Petrus in seinem Evangelium wiedergibt. Und in Ausführung dieser Aufgabe, so will er begründen, hat Markus seinem Ev eben die Form gegeben, die ἑρμηνεία, in der es vorliegt, nämlich als ein Werk ohne literarische Ambition und ohne kunstgemäße Komposition, jedoch sich auszeichnend durch seine Gewissenhaftigkeit in der Berichterstattung. Ergänzend zu dieser Deutung von ἑρμηνευτής und

---

μεγαλειότατα τῶν ἐφ᾽ ἑαυτοῦ Ἑλλήνων ἑρμηνεύσαντα (515) und rühmt von ihm nochmals: ταῦτα γὰρ αὐτός τε καὶ μοὶ δοκεῖ ἄριστα σοφιστῶν ἑρμηνεῦσαι (518). Von dem weniger berühmten Phoenix hebt er den Unterschied zwischen seinen guten Gedanken und seiner weniger glücklichen Darstellung hervor: γνῶναι δὲ ἀμείνων ἢ ἑρμηνεῦσαι· τάξιν τε γὰρ τὸ νοηθὲν εἶχε καὶ οὐθὲν ἔξω καιροῦ ἐνοεῖτο· ἡ δὲ ἑρμηνεία διεσπάσθαι τε ἐδόκει καὶ ῥυθμοῦ ἀφέστηκεν (604). Hier mag auch der Begriff τάξις im Interesse unseres Papiaszeugnisses über Mk beachtet werden. – Auch bei *Dionysios von Halikarnaß* finden sich viele Stellen, an denen von der ἑρμηνεία bzw. vom ἑρμηνεύειν die Rede ist, um damit den verschiedenen Stil und die jeweilige Darstellungsweise eines Autors zu kennzeichnen. Als Beispiel genüge aus seiner Schrift: περὶ συνθέσεως ὀνομάτων die Notiz, in der er im Hinblick auf Alexander von Gaza sagt: πῶς δὲ ἡρμήνευσεν ὁ σοφιστής, ἄξιον ἰδεῖν, πότερα σεμνῶς καὶ ὑψηλῶς ἢ ταπεινῶς καὶ καταγελάστως (Cap. 18 § 123 – Teubnerausgabe S. 80). Ebenso ließen sich aus anderen Werken der antiken Rhetorik genug Beweise finden, daß ἑρμηνεύειν ein vorwiegend von den Grammatikern und Lehrern der Rhetorik verwendeter Terminus technicus ist und es daher wohl begründet ist, auch bei Papias diese Bedeutung anzunehmen, zumal alle anderen Ausdrücke seines Textes von der rhetorischen Terminologie geprägt sind.

[14] Stellennachweis in TWNT II 661.

[15] TWNT II 660, Anm. 3.

ἑρμηνεύειν sei darauf hingewiesen, daß Papias an anderer Stelle (vgl. Eusebius, K. G. III 39, 1) seine eigene Schrift, in der er die Herrenlogien gesammelt vorlegte, mit dem Ausdruck ἑρμηνεῖαι gekennzeichnet hat.

Ziehen wir nun von dieser Erörterung gleich die Folgerung für unseren Text zu Mt, in dem es im Nachsatz heißt: ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Man hat zur Erklärung dieser Stelle viel Gelehrsamkeit aufgeboten und manchmal auch etwas reichlich die Phantasie sprechen lassen, wenn man darin ausgesprochen fand, daß sich an dem angeblich aramäisch (hebräisch) verfaßten Urmatthäus ein «jeder» versucht habe, um je nach seinen Fähigkeiten eine mehr oder weniger gelungene Übersetzung zustandezubringen. Was bietet z. B. Th. Zahn an hingebender Mühe und forschender Kleinarbeit auf, um den von ihm angenommenen Sachverhalt begreiflich zu machen![16] Aber auch alle anderen, wie etwa die Einleitung von A. Jülicher – E. Fascher[17], ringen irgendwie darum, die Papiasangabe in der Annahme sinnvoll zu machen, daß darin von einem aramäischen Urmatthäus und dessen Übersetzern die Rede sei.

Soll aber Papias zu seiner Zeit noch ein Interesse gehabt haben für eine solche Mitteilung? Was hätte für seine Leser die Notiz, daß sich in der Vergangenheit eine anscheinend nicht feststellbare Zahl von Versuchen mit recht unterschiedlichen Leistungen um die Übertragung der Matthäusaufzeichnungen bemüht habe, überhaupt für einen Sinn gehabt, wenn doch zweifelsohne zu seiner Zeit und gerade im griechischen Kulturkreis von Kleinasien das Mt-Ev in seiner heutigen, nämlich der griechischen Gestalt vorlag? Schon vom Psychologischen her ist eine solche Annahme nicht tragbar. Aber auch vom Historischen her läßt sie sich nicht stützen. Denn wir besitzen kein Zeugnis und keine Spur von den damit angenommenen verschiedenen Übersetzungsversuchen und auch nichts von der damit geforderten Übersetzungsvorlage. Die vielfach vertretene Annahme, daß mit dem Papiastext auf die mündlich vorgenommenen Übersetzungen beim Gebrauch des Evangeliums in der Liturgie hingewiesen werde, hat doch zu sehr die Eigenschaft einer Verlegenheitslösung und setzt überdies recht merkwürdige Verhältnisse voraus. Auch paßt sie gar nicht in die oben gezeigte logische Grundlinie der Gesamtaussage des Papias. Entscheidend aber für unsere Frage ist dieser logische Zusammen-

---

[16] Th. Zahn, Einleitung in das NT II, Leipzig 1924, 262ff.

[17] A. Jülicher, Einleitung in das NT. Neubearb. von E. Fascher, Tübingen 1931, 283.

hang, der freilich selbst wiederum an der sprachlichen Deutung des Einzeltextes hängt.

Beachten wir – um dies nochmals zu unterstreichen –, daß sich der ganze Text auf die literarische Weise des Mk bezieht und erst unter diesem Gesichtspunkt auch nebenher auf Mt. Von beiden wird gesagt, daß sie Aufzeichnungen machten, die sich auf die Herrenlogien beziehen; beide sind Berichterstatter und Mittler dieser Logien (ἑρμηνευταί). Ihr Darstellen dieser Logien wird umschrieben mit dem Ausdruck: ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ ... ἕκαστος. Dieses ἑρμηνεύειν betätigte ein jeder in seiner eigenen Weise und zwar so, wie er dazu auf Grund der Voraussetzung und der Situation, in der er schrieb, in der Lage war: ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Mk tat dies unter Verzicht auf eine besondere literarische Kunstform, unter Verzicht auf eine τάξις bzw. σύνταξις. Er war eben dazu nicht in der Lage. Es muß damit nicht gesagt sein, daß ihm absolut die Fähigkeit fehlte, sondern zunächst gilt diese Feststellung relativ, nämlich im Hinblick auf seine Abhängigkeit von Petrus, dem er nicht nur dem Inhalte nach, sondern auch der Form nach verpflichtet war. Matthäus allerdings legte – wie wir dies noch näher zu besprechen haben – eine kunstgemäße Darstellung der Logien vor; er war eben dazu in der Lage: ἦν δυνατός.

Wir nehmen also mit guten Gründen an, daß sich das Verbum ἡρμήνευσεν im Nachsatz zum Text über Mt nicht allein auf Mt und seine Logiensammlung bezieht, sondern zugleich auch auf Mk, ja, richtig empfunden, auf Mk in erster Linie, weil es in der ganzen Darlegung ja um seine Art des ἑρμηνεύειν geht. Der Nachsatz will also mit dem Blick auf Mk und Mt zum Ausdruck bringen, daß jeder der Evangelisten in seiner Weise und nach seinen Möglichkeiten die Darstellung (ἑρμηνεία) der Herrenlogien vollzog. Man fordere im Einwand gegen diese Deutung nicht unbedingt die Dualform an Stelle des ἕκαστος. Denn abgesehen davon, daß sogar im klassischen Griechisch ἕκαστος auch für ἑκάτερος stehen kann, ist zu beachten, daß, wie die Grammatik von Blaß-Debrunner [18] ausdrücklich vermerkt, im Griechischen des ntl Zeitalters die Pronomina und Pronominalia der Zweiheit (ἕκαστος – ἑκάτερος etc.) erloschen sind. Und über diese Begründung hinaus könnte man sogar vermuten, daß Papias mit dem ἕκαστος zwar in erster Linie an Mt und Mk denkt, jedoch damit auch alle anderen mit einschließt, die sich mit dem ἑρμηνεύειν von Herrenlogien befaßten.

---

18 Fr. Blaß–A. Debrunner, Grammatik des ntl Griechisch, Göttingen 1921, 38. Die Tendenz, den Dual wieder anzuwenden, zeigt sich in Schriften der gegen den «neuen Stil» sich wendenden Attizisten, wie z. B. bei Dionysios von Halikarnaß. Dies hebt jedoch die Feststellung von Blaß–Debrunner nicht auf.

Daß Papias mit dem Verbum ἡρμήνευσεν auf ein bestimmtes, einmaliges Geschehen der Vergangenheit, nämlich auf den in sich umgrenzten und abgeschlossenen Akt der Evangelienniederschrift blickt, zeigt auch die Aoristform, die er verwendet. Hätte er die Tatsache von nicht näher zu bestimmenden, sich wiederholenden Versuchen einer Übersetzung der aramäischen Logienschrift mitteilen wollen, würde man doch eher ein Imperfekt erwarten, wie es Papias gut kennt, wenn er hinsichtlich der sich wiederholenden Predigten des Petrus das Imperfekt ἐποιεῖτο gebraucht, während er gleich darauf im Hinblick auf die Abfassung des Mk-Ev vom gleichen Wort den Aorist ἐποιήσατο verwendet.

V.

Wir sehen also in dem Nachsatz: ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος einen Hinweis auf die verschiedene ἑρμηνεία, mit der die Evangelisten ihre Logien vorlegten. Was besagt nun aber der *Hauptsatz:* Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο? Ohne Zweifel soll damit die Besonderheit der ἑρμηνεία des Mt-Ev hervorgehoben werden, und zwar in Gegenüberstellung zum Mk-Ev. Wenn wir zugeben müssen, daß der ganze vorausgehende Text sich mit der Tatsache beschäftigt, daß Mk in der Wiedergabe der Logien keine τάξις bzw. σύνταξις aufweise, dann verlangt doch die logische Linie der Aussage, daß Mt unter diesem Gesichtspunkt mit Mk verglichen wird. Und dies wird offensichtlich mit dem doch stark akzentuierten: Ματθαῖος ... συνετάξατο unterstrichen. Wohl hat man in der bisherigen Interpretation der Stelle immer wieder gemeint, der Hauptakzent liege auf dem Begriff: τὰ λόγια. Doch steht dem entgegen, daß auch schon im Text über Mk von den κυριακὰ λόγια die Rede ist. Somit kann die Mitteilung von λόγια nicht das für Mt Eigentümliche und ihn von Mk Unterscheidende sein. Weiter hat man geglaubt, der Akzent liege auf der Angabe über die Sprache, wobei man die Notiz Ἑβραΐδι διαλέκτῳ als das Primäre der Aussage ansehen wollte. Wir werden noch zeigen können, daß auch dies nicht in Betracht kommt, sondern daß diese Bemerkung eine dem συνετάξατο beigeordnete, allerdings, wie wir sehen werden, sehr interessante Kennzeichnung des Mt-Ev ist. Der ganze Zusammenhang des Papiastextes drängt also auf das συνετάξατο hin als auf das, worin sich Mt von Mk unterscheidet. Es will hervorgehoben werden, daß die σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων, die bei Petrus und damit bei Mk fehlt, bei Mt vorhanden ist. Er

hat seiner Darstelung der λόγια eine ihn von Mk unterscheidende literarische Ordnung und Komposition gegeben.

Verweilen wir etwas bei den Ausdrücken τάξις bzw. σύνταξις! Der Terminus spielt in der Sprache des militärisch-taktischen Bereiches eine Rolle und bezeichnet die wohlgeordnete, exakte Formierung einer Truppe, die Ordnung nach Reih und Glied, die Schlachtordnung und dgl. In Anwendung auf das Literarische ist damit die wohlgeformte, im Sinn der rhetorischen Technik gegliederte Darstellung und Gestaltung des Stoffes gemeint. Auch hier zeigt die Lektüre der rhetorischen Schriften der Griechen, daß es sich um einen terminus technicus handelt, der allerdings nicht immer streng einheitlich angewendet wird. Schon in der Rhetorik des Aristoteles spielt der Begriff eine wichtige Rolle und betrifft die Aufgabe des Redners und Schriftstellers, dem von ihm gesammelten und mit entsprechenden Argumenten ausgestatteten Stoff zuletzt eine entsprechende τάξις zu geben, wobei vor allem die Gliederung und Komposition gemeint ist[19]. Auch in den späteren literarkritischen Schriften, wie des Philostratos, Dionysios von Halikarnaß u. a., finden wir die Bedeutung der τάξις hervorgehoben. Es sei nochmals verwiesen auf das schon oben angeführte Wort aus Lukian von Samosata, der im 2. Jahrhundert lebte, also in der zeitlichen Nähe des Papias. Er fordert vom Historiker, daß er dem zunächst formlos und ungegliedert bereitgestellten Stoff eine τάξις angedeihen lasse und ihm Schönheit und Schmuck der Rede und Rhythmus verleihe: εἶτα ἐπιθεὶς τὴν τάξιν ἐπαγέτω τὸ κάλλος καὶ χρωννύτω τῇ λέξει καὶ σχηματιζέτω καὶ ῥυθμιζέτω.

Matthäus nun hat nach Papias dieser Forderung entsprochen. Worin er diese τάξις oder σύνταξις sieht, ist nicht näher gesagt. Doch gibt er gleich eingangs einen sehr bedeutsamen Hinweis. Nicht eine τάξις nach der Art der griechischen Rhetorik lasse sich bei Mt behaupten, sondern sein συνετάξατο, mit dem er den Logien die kunstgemäße Ordnung gab, erfolgte Ἑβραΐδι διαλέκτῳ. Damit berühren wir für unsere Interpretation eine entscheidende Notiz.

---

19 Vgl. Aristoteles, Rhetorik III, 12: Nachdem Aristoteles im 2. Buch über die Bestandteile des Inhalts der Rede (παραδείγματα, γνῶμαι, ἐνθυμήματα) gehandelt hat, spricht er in den ersten 12 Kapiteln des 3. Buches zunächst περὶ λέξεως, d. h. von der rechten Ausdrucksweise, um dann am Schluß von Kap. 12 zu sagen: λοιπὸν δὲ περὶ τάξεως εἰπεῖν (1414a 23f). Damit meint er Fragen, die die Disposition und Komposition betreffen, wodurch erst die vollkommene Gestalt der Rede erreicht wird. Vgl. auch die ps-aristotelische Schrift: Rhetorica ad Alexandrum (wohl von Anaximenes stammend), wo Kap. 30–38 ausführlich von der τάξις die Rede ist. Es gab ein eigenes Schrifttum, meist mit dem Titel: περὶ συντάξεως, worunter allerdings vielfach zusammenfassend alle Kunstmittel der rednerischen Darstellung besprochen wurden, jedoch mit besonderer Beachtung der rednerischen Kompositionsweisen.

Was bedeutet sie? Seit frühesten Zeiten, vielleicht schon seit Irenäus, sicher seit Origenes und Eusebius sah man in dieser Angabe den Hinweis auf eine aramäische (nach manchen auf eine hebräische) Urfassung des Mt-Ev. Und diese Meinung hat sich verwirrend ausgewirkt bis in unsere Gegenwart.

Was ist dazu zu sagen? Gewiß, man konnte zu dieser Auffassung kommen, wenn man bedenkt, daß in der Apg wiederholt vom Sprechen τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ die Rede ist und damit ohne Zweifel die aramäische oder hebräische Sprache bezeichnet wird. Man vgl. Apg 21, 40; 22, 2; 26, 14; dazu 1, 19; 2, 6; 2, 8. Auch sonst finden sich in der Literatur Stellen, an denen der Ausdruck διάλεκτος auf eine bestimmte Sprache im Unterschied zu einer anderen hinweist. Doch ist dies keineswegs die Grundbedeutung und die eigentliche Verwendung von διάλεκτος. Dies zeigt schon ein Blick in die führenden Lexika. So legt Liddell-Scott-Jones[20] eine vierfache Schicht von Bedeutungen vor: «I. discourse, conversation, debate, argument, commun language, talk; II. speach, language, the language of a country; III. way of speaking, accent, mode of expression; IV. style, poetical diction». Passow bringt in seinem Lexikon[21] als erste Bedeutung: «Unterredung, Gespräch, mündliche Verhandlung, Ausdrucksweise, Redeweise, gewöhnliche Rede» und dann erst: «eigentümliche Redeweise eines Volkes oder Stammes im Gegensatz gegen eine andere Mundart», mit der Bemerkung: «erst bei den Alexandrinern häufig gebraucht, während frühere Schriftsteller dafür γλῶσσα anwenden».

Sehr aufschlußreich erwies sich auch dafür die Durchsicht des griechischen rhetorischen und literarästhetischen Schrifttums. Dabei ergab sich, daß der Begriff διάλεκτος ein Fachausdruck der rhetorischen Techne ist, mit dem die Besonderheit der literarischen Darstellungsweise einer Person, einer Personengruppe oder auch einer literarischen Gattung gekennzeichnet werden soll. Nicht um den Wortschatz und um den lexikalischen Bestand einer Sprache geht es dabei, sondern um die Besonderheit des gesamten Stils und seiner verschiedenen Elemente, wie sie eben für den in Betracht gezogenen literarischen Bereich charakteristisch ist. Sehr aufschlußreich für diese Bedeutung von διάλεκτος ist neben anderen das Schrifttum des Dionysios von Halikarnaß, der immer wieder auf die διάλεκτος der von ihm besprochenen Autoren hinweist und dabei die Eigentümlichkeit ihrer Darstellung (ἑρμηνεία) im Auge

---

20 A Greek-English Lexicon, Oxford 1951: διάλεκτος.

21 Handwörterbuch d. griech. Sprache. Neubearb. von V. Fr. Rost–Fr. Palm, Leipzig 1841, 645.

hat. Oft steht sogar διάλεκτος ziemlich gleichbedeutend mit ἑρμηνεία [22].

Wenn man beachtet, daß Papias in all seinen Ausdrücken in der Terminologie des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums sich bewegt, wird man keinen Zweifel mehr haben, daß er auch den Terminus διάλεκτος im Sinn der Rhetorik gebraucht. Nicht um das Interesse an der anderen Sprache geht es ihm, wenn er mit Ἑβραΐδι διαλέκτῳ die σύνταξις der Logien des Mt kennzeichnen will, also nicht etwa um das Aramäische oder Hebräische im Unterschied zum Griechischen des Mk, sondern um die andere ἑρμηνεία, eben jene, wie sie nach seiner Auffassung und Kenntnis der Literatur des Judentums eigentümlich ist. Dabei ist zu beachten, daß man in der hellenistischen Publizistik des 2. Jahrhunderts n. Chr. an Stelle des sonst meist üblichen Ἰουδαῖοι die Bezeichnung Ἑβραῖοι vorgezogen hat, so daß also der Ausdruck Ἑβραΐδι διαλέκτῳ als solcher durchaus nicht auf die hebräische Sprache im Unterschied zur griechischen hinweisen muß [23]. Das Schrifttum der Juden war

---

[22] In seiner Schrift περὶ συνθέσεως ὀνομάτων, in der er den Gesetzen der kunstgemäßen Darstellung (ἑρμηνεία) nachgeht, treffen wir immer wieder den Begriff διάλεκτος als Umschreibung der Besonderheit eines bestimmten Stiles. Auch hier können nur einige Proben vorgelegt werden (unter Zugrundelegung der Teubner'schen Ausgabe): Nachdem er Cap 3 (§ 15– S. 11) an einem vorgelegten Homertext die ἀρετὴ τῆς ἑρμηνείας, d. h. die Vortrefflichkeit der Darstellung, gezeigt hat, um sichtbar zu machen, daß die Wirkung der Darstellung vor allem von der entsprechenden σύνθεσις – und oft sagt er dafür σύνταξις – abhänge, sagt er, man brauche nur das Metrum des Homertextes aufzulösen und es verliere sich sofort der gute Eindruck: λυθέντος γοῦν τοῦ μέτρου φαῦλα φανήσεται τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ ἄζηλα· οὔτε γὰρ μεταφοραί τινες ἔνεισιν εὐγενεῖς οὔτε ὑπαλλαγαὶ οὔτε καταχρήσεις οὔτ᾽ ἄλλη τροπικὴ δ ι ά λ ε κ τ ο ς οὐδεμία. Διάλεκτος ist hier deutlich ein Oberbegriff, der die verschiedenen Stilelemente, hier des poetischen Stiles, zusammenfaßt. § 16 wird aber auch die Prosa unter diesem Begriff betrachtet: φέρε δὲ μεταβῶμεν ἤδη καὶ ἐπὶ τὴν πεζὴν διάλεκτον, wobei ein Text aus Herodot zur Illustration dient, mit der Bemerkung dazu: ἵνα δὲ μή τις ὑπολάβῃ τὴν διάλεκτον εἶναι τῆς ἡδονῆς αἰτίαν τῇ λέξει (S. 12). Von Interesse ist auch die Notiz: οὐκ ἐν τῷ κάλλει τῶν ὀνομάτων ἡ πειθὼ ἑρμηνείας ἦν ἀλλ᾽ ἐν τῇ συζυγίᾳ (§ 20 – S. 14), was für unsere Gesamtfrage zu Papias wichtig ist, wenn wir daran sehen, welche Aufmerksamkeit man der vollkommenen συζυγία (= σύνταξις) bei der Darstellung (ἑρμηνεία) geschenkt hat. Um wenigstens die anderen Stellen aus Dionysios anzudeuten, seien noch einige bedeutsame Formulierungen angeführt: Cap. 4 (§ 26 – S. 18): τὸν χαρακτῆρα τῆς διαλέκτου. Cap. 11 (§ 58 – S. 40): διαλέκτου μέλος. Cap. 20 (§ 145 – S. 94): οἱ κράτιστα διαλεχθέντες ἢ ποιήσαντες. (S. 95): ἐν ποιητικῇ τε διαλέκτῳ καὶ τῇ ἄλλῃ πάσῃ. Cap. 23 (§ 186 – S. 120): ἐξ ὧν ἡ πανηγυρικὴ διάλεκτος ἀποτελεῖται. In seiner Schrift: περὶ μιμήσεως (im gleichen Band der Teubnerausgabe) werden Herodot und Thukydides verglichen: τῇ μὲν γὰρ ἀκριβείᾳ τῶν ὀνομάτων, ἧς ἑκάτεροι προῄρηνται, διάλεκτον ἀποσώζουσι τὸ ἴδιον (VI, 3, 1 – S. 207). In seiner Schrift: πρὸς Πομπήιον Γέμινον findet sich Cap. 2 (§ 759 – S. 227) ein interessanter Text über die Eigenschaften der Πλατωνικὴ διάλεκτος. Auch aus anderen Autoren ließen sich Beispiele sammeln.

[23] Vgl. das aufschlußreiche Werk von Th. R e i n a c h , Textes d'auteurs Grecs et Romains relatifs au Judaisme, Paris 1895, aus dem sich interessanterweise ergibt, daß man seit dem 2. Jahrhundert und gerade auch im kleinasiatischen Kulturkreis vorwiegend von den Ἑβραῖοι redete, weniger von den Ἰουδαῖοι. «Il est à remarquer qu'à partir du IIe siècle le nom Ἑβραῖοι est frequemment employé par les auteurs grecs au lieu de Ἰουδαῖοι», S. 158, Anm. 2.

ja den hellenistischen Kreisen und sicher auch dem Kreis um Papias doch nur in griechischer Fassung bekannt, ob es sich um Übersetzungen handelte oder um originalgriechische Werke von hellenistischen Juden. Dies gilt natürlich vor allem hinsichtlich der Bücher des AT, und von diesen her kennt Papias wohl vor allem die Ἑβραῒς διάλεκτος, d. h. die dem Judentum eigentümlichen Stil- und Darstellungsformen mit ihren besonderen Mitteln der Komposition und Gliederung, mit ihrer Vorliebe für Zahlenschemata, Zahlensymbolik und Zahlenmystik und nicht zuletzt mit der Besonderheit des vielfältig verwendeten Parallelismus membrorum[24]. Diesen Ἑβραῒς διάλεκτος, den Papias also vom griechischen AT her kennen mußte, erkennt er in der literarischen Art des Mt-Ev wieder. Und darin sieht er den Unterschied zu dem um eine τάξις nicht bemühten Mk.

Was er damit nebenher andeutet – und er will es ja mit dem Blick auf Mk nur andeuten –, das haben die Exegeten doch immer wieder an Mt festgestellt, wenn sie fanden, daß Mt in seinem Ev den Stoff auffallend komponiert und geordnet hat nach Vorbildern[25], wie wir sie in dieser Weise eben nur im jüdischen Schrifttum, im AT, aber auch im Rabbinischen, treffen. Der große Unterschied in der Darstellungsweise des Mt und Mk ist eine nicht zu bestreitende Tatsache. Den Grund dafür wollte Papias berühren, wenn er nach Hinweis auf die Eigentümlichkeit der beiden sagt: ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

Vielleicht ist es nicht überflüssig, zur Ergänzung unserer Darlegung noch darauf hinzuweisen, daß Papias nicht sagt: τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ, sondern unbestimmt formuliert: Ἑβραΐδι διαλέκτῳ. Wäre an die hebräische oder aramäische Sprache gedacht, möchte man den Artikel erwarten, wie er auch an den oben angeführten Stellen der Apg steht. Aber gerade weil nicht die hebräische oder aramäische Sprache in ihrer Bestimmtheit gemeint ist, sondern eine der jüdischen Darstellungsweise entsprechende, eine nach jüdischer Weise geordnete Komposition, kann Papias, dem nach allem ein gut empfindendes Sprachgefühl zuerkannt werden muß, nicht den bestimmten Artikel zu Ἑβραΐδι διαλέκτῳ setzen. Doch sei dies nur eine Nebenüberlegung. Entscheidend bleibt die wohl zur Ge-

---

[24] Vgl. J. Schildenberger O. S. B., Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, besonders Kap. 5: «Die Ausdrucksweise der Hl. Schrift», 106 bis 171. In Anwendung unserer Deutung könnte man dafür ohne weiteres schreiben: «Die Dialektos der Hl. Schrift.»

[25] Man nehme als Beispiel die Bergpredigt Mt 5–7 oder den mit ihr zusammengeordneten Wunderzyklus Mt 8–9, um anschaulich den Sinn von Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο am Mt-Ev zu erfahren und damit zugleich das ganz andere ἑρμηνεύειν gegenüber Mk.

nüge festgestellte logische Linie der Aussage und dazu der ohne Schwierigkeit nachweisbare Wortgebrauch im Schrifttum jener Zeit und jenes Kulturkreises, in dem Papias lebte und schrieb.

VI

Auf Grund dieser ausgeführten Deutungen möchte ich folgende *Übersetzung* des ganzen Papiastextes vorlegen:

«Markus schrieb als Hermeneut des Petrus alles, was er berichtete, mit Sorgfalt nieder, allerdings nicht in literarischer Komposition, ob hinsichtlich der Worte des Herrn oder der Taten. Denn er hatte den Herrn weder gehört noch war er in seiner Begleitung gewesen, später aber, wie ich sagte, in der des Petrus. Dieser machte seine Unterweisungen nach Art der Chreiai, nicht in der Absicht, eine literarische Komposition der Herrenlogien zu machen. Somit beging Markus in keiner Weise einen Fehler, wenn er einiges so niederschrieb, wie er es berichtete. Um eines machte er sich Sorge, nichts von dem, was er gehört hatte, zu übergehen oder dabei etwas Unwahres mitzuteilen ... Matthäus allerdings setzte nach hebräischer Darstellungsweise die Logien (in literarischer Komposition) zusammen – es stellte sie eben ein jeder so dar, wie er dazu in der Lage war.»

Daß sich die im letzten Satz verwendeten Partikeln so übersetzen lassen, läßt sich an anderen Beispielen nachweisen.

VII

Wenn wir mit dieser Deutung von Ἑβραΐδι διαλέκτῳ eine lange *Tradition* revidieren müssen, so dürfte dies uns um so leichter fallen, als damit der Weg frei gegeben wird für die heute mit ernsten Gründen vertretene These, daß unser kanonischer Mt kein Übersetzungswerk ist, sondern sich als von Anfang an griechisch geschrieben ausweist. Für diese These stand bislang die anders verstandene Papiasnotiz im Wege. Man kann es auch kaum als Gegenargument empfinden, daß doch die gesamte alte Tradition von einem aramäisch (hebräisch) geschriebenen Urmatthäus rede. Denn schon immer hat die Forschung darauf hingewiesen, daß diese Tradition durchwegs von Papias abhänge, und zwar – so dürfen wir nun bemerken – von dem irrig verstandenen Papias. Dabei mag man es vielleicht sogar offen lassen, ob der erste Zeuge

nach Papias, der von ihm sicher abhängige Irenäus, mit seiner Notiz über Mt wirklich die hebräische Sprache meint oder nicht doch auch die hebräische Stilform, wenn er schreibt: Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου[26]. Denn er denkt bei dieser Notiz doch sicher an das ihm bekannte, und zwar nur in griechischer Sprache bekannte Mt-Ev. Wenn er mit seinen Worten von einem aramäischen Mt sprechen wollte, warum erwähnt er dann nicht, daß er übersetzt worden sei? Interessant ist ferner die Beobachtung, daß die weiteren Zeugen, die auf Grund ihres irrigen Verständnisses der Papiasworte einen aramäischen oder hebräischen Urmatthäus annahmen, den noch bei Irenäus stehenden Ausdruck διάλεκτος vermeiden und ihn ersetzen mit einem Terminus, der eindeutig sich auf die Sprache bezieht, nicht mehr auf die Stilform oder Darstellungsweise der Sprache. In Frage kommen Origenes[27], Eusebius[28], Hieronymus[29].

VIII

Ein eigenes Wort muß noch gesagt werden über den bis jetzt oft genannten Begriff: τὰ λόγια. Er hat ja seit Schleiermacher in der Deutung des Papiastextes eine besondere Rolle gespielt, insofern durch ihn die bis heute weithin herrschende Meinung begründet wurde, Papias deute mit dieser Formulierung an, daß der Urmatthäus nur eine Sammlung von Herrenworten dargestellt habe. Aus dieser Annahme hat man im Zusammenhang mit der

---

[26] Irenäus, Adv. haer. III 1, 1 (Eusebius K. G. V 8, 2).

[27] Origenes, Comm. in Mt (Eusebius K. G. VI 25, 4): πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τόν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον I. Χρ. Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασιν γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον. Origenes beruft sich aber nicht auf eine persönliche Kenntnis eines hebräischen Ur-Mt, sondern spricht als ἐν παραδόσει μαθών.

[28] Eusebius, K. G. III 24, 6: Ματθαῖός τε γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἤμελλεν καὶ ἐφ᾽ ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγέλιον. Vgl. dazu die von Eusebius, K. G. V 10, 3 erwähnte Überlieferung, nach der Pantänus aus Alexandrien bei den Indern (εἰς Ἴνδους = Südarabien?) das dort angeblich von Bartholomäus hinterlassene, aramäisch geschriebene (Ἑβραίων γράμμασι) Mt-Ev vorgefunden haben soll. Es ist wohl anzunehmen, daß die schon von Eusebius mit Zurückhaltung erwähnte Überlieferung eine, möglicherweise vom Mt-Ev beeinflußte, apokryphe Evangelienschrift, wie etwa das sog. Hebräer- oder Nazoräer-Ev, betrifft.

[29] Hieronymus, De viris illustribus 3, berichtet, daß er den aramäischen Ur-Mt noch gesehen habe. Es wird aber ziemlich allgemein angenommen, daß auch in diesem Falle eine Verwechslung mit einer apokryphen Weiterbildung, wohl nach Art des Hebräer-Ev, zu dieser, von Hieronymus nur vorübergehend vertretenen Meinung geführt habe. Vgl. A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, 132.

synoptischen Frage weittragende Folgerungen gezogen für das Verhältnis dieses Urmatthäus zu unserem kanonischen Mt.

Unsere neue Interpretation dürfte sich auch klärend auf diese Frage auswirken. Denn wir konnten feststellen, daß das Interesse des Papias nicht dem verschiedenen Inhalt der beiden Evv gilt, sondern ausschließlich ihrer verschiedenen Darstellungsweise. Man kann bei ruhiger Prüfung des Zusammenhangs doch in keiner Weise aus dem Papiastext herauslesen, daß Mt nur Logien berichtet habe, während dies bei Mk nicht der Fall sei. Denn ohne Zweifel betrachtet Papias auch die Stoffelemente des Mk-Ev als Logien, und zwar als solche, die sowohl Worte des Herrn (τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα) als auch Taten (ἢ πραχθέντα) zum Inhalt haben. Und wer in dem Satz über Mt den Artikel in der Fassung: τὰ λόγια συνετάξατο richtig beachtet, wird darin einen Hinweis auf etwas schon Genanntes, nämlich auf die im Text über Mk genannten λόγια sehen. Und der Nachsatz: ἡρμήνευσεν δ'αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος, wie wir ihn interpretiert haben, bekundet doch in aller Klarheit, daß für beide Evangelisten die Logien das Objekt ihrer Darstellung waren; nur in der Art der Darstellung, im verschiedenen ἑρμηνεύειν gingen sie auseinander. Es gehörten eben die Worte und Taten, wie uns schon Apg 1, 1 andeutet und wie es die formgeschichtliche Methode richtig erkannt hat, zum Inhalt der ersten Überlieferung über den Herrn.

Daß Papias den Begriff λόγια in diesem weiteren Sinn verwendet, kann man indirekt auch schließen aus den uns erhaltenen Fragmenten seiner verlorengegangenen Schrift, die sich doch dem Titel nach (λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις) mit den Herrenlogien befaßte, aber nach Ausweis dieser Fragmente auch geschichtliche Ereignisse, darunter sogar Apostelschicksale zum Inhalt hatte, wie z. B. das Exzerpt bei Georgios Hamartolos [30] über Johannes bekundet oder der Bericht über das Ende des Judas [31]. Von Interesse ist auch die Notiz, die Eusebius unmittelbar vor Anführung unseres Papiastextes über Mk-Mt bringt: καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδωσιν ᾿Αριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου ᾿Ιωάννου παραδόσεις.

Daß auch Eusebius den Begriff λόγια nicht im engen Sinn von Worten des Herrn verstanden hat, kann man sehr klar ersehen aus einer anderen Stelle (K. G. II 10, 1), wo er den Bericht der Apg

30 Vgl. den Text aus Georgios Hamartolos in der Ausgabe: Patrum apostolicorum opera (Ed. O. Gebhardt – A. Harnack – Th. Zahn, Lipsiae 1920, 75). Auf die Problematik dieser Notiz, wie der ähnlichen bei Philippus von Side, kann hier nicht eingegangen werden.

31 Text in Patr. apost. opera, 73.

12, 19–23 über das Ende des Herodes Agrippa ohne weiteres als ein λόγιον bezeichnet. Man sollte also aufhören, mit Berufung auf unsere Papiasstelle von einer «Sammlung von Herrenworten» zu sprechen in dem Sinn, daß damit nur Aussprüche des Herrn gemeint seien. Es handelt sich vielmehr um Aussagen über den Herrn, wobei man sicher auf der richtigen Spur ist, wenn man λόγιον in Ableitung von λόγος als den kurzen Bericht, den Klein- oder Einzelbericht auffaßt, der als Baustein in den λόγος (Apg 1, 1) aufgenommen wird. Auch der Ausdruck κυριακὰ λόγια deutet in diese Richtung, insofern damit die Logien gekennzeichnet sind, die sich auf den Herrn beziehen, wie dies ja auch entsprechend gilt bei den Formulierungen κυριακὸν δεῖπνον (1 Kor 11, 20) oder κυριακὴ ἡμέρα (Apk 1, 10) oder κυριακαὶ γραφαί [32]. Gerade an letzterer Stelle sehen wir in aller Eindeutigkeit, daß damit nicht Schriften gemeint sind, die der Herr geschrieben hat, sondern Schriften, die vom Herrn Kunde geben.

Wenn wir die Ergebnisse unserer Untersuchung uns vor Augen halten, werden wir uns kaum der Erkenntnis verschließen können, daß damit nicht nur das bis jetzt umstrittene Papiaszeugnis einer überzeugenden Interpretation zugeführt ist, sondern daß sich damit zugleich neue Möglichkeiten, vielleicht auch neue Probleme, ergeben für das Verständnis des Entstehens der Evangelien und für ihre Beziehung zueinander im Rahmen der synoptischen Frage. Darüber zu sprechen, sei der späteren Untersuchung vorbehalten. Der Verfasser, der zuerst mit einer gewissen Befangenheit den Weg der neuen Lösung beschritt, dann aber immer mehr von der Richtigkeit sich überzeugen ließ, ist dankbar für jede Anregung zur weiteren Klärung der damit angeschnittenen Fragen, wie er auch danken möchte für alles fördernde Interesse, das er schon bis jetzt erfahren durfte.

(Abgeschlossen am 25. September 1959)

---

[32] Vgl. Eusebius K. G. IV 23, 12.

Die Bedeutung der altgeorgischen Bibel für die neutestamentliche Textkritik

Von Joseph Molitor, Bamberg

Herrn Professor Dr. H. J. Vogels zum 80. Geburtstag.

I.

Es ist ein Verdienst meines hochverehrten Lehrers H. J. Vogels, die hohe Bedeutung der altgeorgischen Version für die Festlegung des ursprünglichen Wortlautes des ntl Bibeltextes richtig gewürdigt zu haben. In der Neuauflage seines «Handbuches der Textkritik des NT» (Bonn 1955) läßt er wie bisher auf die lateinische und syrische Bibelübersetzung sofort die armenische und georgische folgen, dann erst die koptische, äthiopische und gotische, während die anderen ganz unter den Tisch fallen. In der Tat gibt es einen Dreiklang syrisch-armenisch-georgischer Überlieferung. Es steht heute fest, daß speziell die altgeorgische Evangelienübersetzung auf einer armenischen Prävulgata (= arm^1) fußt, die im heutigen textus receptus (= Vulgata) der von Zohrab edierten armenischen Bibel[1] (= arm^2) nur noch in vereinzelten Lesarten erhalten ist, während sie bei Schriftzitaten altarmenischer Autoren (ob nun Originalschriftsteller oder Übersetzer aus dem Griechischen und Syrischen)[2] sowie in Perikopen des altarmenischen Breviers und Rituals[3] noch offen zutage tritt. Und darüber hinaus erbringt der in den gleichen altgeorgischen Evangelientexten greifbare altsyrische Einfluß den Beweis dafür, daß auch die uns heute nicht mehr in Volltexten vorliegende altarmenische Prävulgata

---

1 P. Johann Zohrab, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes (armenisch) I–IV (Venedig 1805).

2 St. Lyonnet, Les origines de la version arménienne et le Diatessaron = Biblica et Orientalia 13 (Rom 1950) bringt zunächst Schriftzitate armenischer Originalschriststeller, nämlich von Agathangelus, Koriun, Pseudo-Gregor Illuminator, Mandakuni, Mambre, Elische, Ananias v. Siuni und Lazar v. Pharb (57–98). Es folgen Stellen aus griechischen Vätern im armenischen Sprachkleide, nämlich von Johannes Chrysostomus, Cyrill v. Jerusalem, Hesychius von Jerusalem und Severian v. Gabala (99–118), und syrischen Vätern in armenischer Übersetzung, nämlich von Aphrahat, Ephräm (Kommentar zum Diatessaron und den Paulinen) sowie Pseudo-Ephräm (119–143).

3 Lyonnet a. a. O. 166–178.

aus dem Syrischen geflossen ist. Das wird uns nicht wundernehmen, wenn wir bedenken, wie sehr das armenische und georgische Christentum zunächst von der syrisch-antiochenischen Kirche her geformt worden ist.

Wenn wir von der Bedeutung des altgeorgischen NT für die armenische und syrische Textgeschichte sprechen wollen, müssen wir uns im wesentlichen auf den altgeorgischen Evangelientext beschränken; sind uns doch bisher von der altgeorgischen Bibel nur das Tetraevangelium und die Apostelgeschichte in kritischen Ausgaben zugänglich. Wir wollen dabei von rückwärts nach vorn gehen, also aus dem vollen Licht der Geschichte in das Halbdunkel der ersten Anfänge altgeorgischer Bibelübersetzung hinuntersteigen. Im 11. Jahrhundert ist die altgeorgische Vollbibel durch die Mönche des Iwironklosters auf dem Athos nach dem griechischen textus receptus revidiert worden. Diese Revision ist für die ntl Textkritik fast ohne Bedeutung, abgesehen von den in ihr noch erhaltenen Textsplittern früherer Zeit, die sich in ihr bis in die letzten Druckausgaben hinein erhalten haben. Aber auch die vorathonitische Bibel, von der noch viel zu wenig ediert ist, stellt keine einheitliche Größe dar. Vielmehr muß man hier eine jüngere Schicht unterscheiden, der man das Siglum geo^2 gegeben hat, und eine ältere geo^1. Beginnt doch schon um die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert, d. h. seitdem der georgische Katholikos Kyrion sich von der monophysitischen Kirche Armeniens losgesagt und nach Byzanz und Jerusalem orientiert hatte, – er stand mit dem griechischen Patriarchen von Jerusalem, ja sogar mit Papst Gregor d. Gr. in Briefwechsel (601 Antwortschreiben des Papstes)[4] – eine Gräzisierung des Bibeltextes (=geo^2), wohl von Mzchetha, dem Sitz des Katholikos, aus. Zu diesen geo^2-Texten zählt zunächst die Athoshandschrift von 978. Sie ist also noch vor der durchgreifenden Revision durch die Übersetzungsschule des Iwironklosters geschrieben und umfaßte ursprünglich alle Bücher des AT. Die aus dem Nachlaß R. P. Blakes von der Harvard-Universität geplante Edition ist bisher nicht zustandegekommen; auch die von A. Schanidze begonnene Ausgabe[5] geht nicht weiter. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß Julius Aßfalg nunmehr für das bisher noch nicht erschlossene AT einen vielversprechenden An-

---

[4] Vgl. «Buch der Briefe» (armenisch) 110–195 (Ausgabe Tiflis 1910). In seinen Briefen an den armenischen Katholikos Abraham schreibt Kyrion offen, daß die Zeit vorüber ist, wo sich das kirchliche Leben Georgiens an Armenien orientiert.

[5] A. Schanidze, Die Bücher des AT nach der Handschrift von 978 (georgisch) I, 1 Genesis, Exodus (Tiflis 1947); I, 2 Leviticus, Richter, Ruth, Job, Isaias (Tiflis 1948).

fang gemacht hat. Seine soeben fertiggestellte Habilitationsschrift [6] bringt uns den kritisch untersuchten Text von wenigstens 5 der 12 kleinen Propheten aus dem Jerusalemer Prophetenkodex (Mitte des 11. Jhdts.) mit einer spätestens im 7. Jahrhundert entstandenen Textgestalt, der Athoshandschrift von 978 und einschlägige Perikopen aus dem Sinailektionar (Codex Sin. georg. 37 aus dem 10. Jhdt.) unter Benutzung der ersten Druckausgabe der georgischen Vollbibel (Moskau 1743), die gerade in den Prophetentexten noch Spuren der armenischen Urschicht aufweist. Aßfalg hält es «für so gut wie sicher, daß die alte georgische Prophetenübersetzung ... textlich auf eine armenische Vorlage, wohl die armenische Prävulgata mit starkem syrischem Einfluß zurückgeht». Damit erhalten die bisherigen Ergebnisse der Untersuchungen über die armenisch-syrische Texttradition der altgeorgischen Evangelien eine glänzende Bestätigung. Noch wichtiger wäre freilich die Edition des altgeorgischen Psalters, der vielleicht neben den Evangelien der älteste Teil der georgischen Bibel ist. Georgische Mönchskolonien in und bei Jerusalem sowie auf dem Sinai [7] haben sich schon früh in der Anfertigung von alten georgischen Bibelhandschriften hervorgetan. Auf der Grundlage zweier Sinaihandschriften von 977 [8] bzw. von 974 [9] veranstaltete Gérard Garitte 1955 eine mustergültige Ausgabe der altgeorgischen Apostelgeschichte mit ausgezeichneter lateinischer Übertragung [10]. Trotz ihres freien und eigenwilligen Textes scheint diese Apostelgeschichte auf der Grenzscheide zwischen geo^1 und geo^2 zu stehen. Führt Garitte auch eine Reihe altertümlicher Lesarten an, die dar-

---

[6] Altgeorgische Übersetzungen der Propheten Amos, Michaeas, Jonas, Sophonias und Zacharias. Texte aus den georgischen Handschriften Jerusalem Nr. 7 und Nr. 11 (11. Jahrh.), Athos Nr. 1 (A. D. 978), Sinai Nr. 37 (10. Jahrh.) herausgegeben und untersucht von Julius Assfalg (Manuskript).

[7] Mindestens seit dem 7. Jahrhundert bestand im Katharinenkloster auf dem Sinai eine ansehnliche georgische Mönchskolonie. G. Garitte hat 1950 die 85 noch erhaltenen Hss. auf Mikrofilm aufgenommen und 39 – die liturgischen schieden aus – ausführlich beschrieben: Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du mont Sinai = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO) vol. 165 (Louvain 1956). Unter den 13 biblischen Hss. erscheint als «liturgisches» Buch bedauerlicherweise nicht das von Assfalg benutzte Lektionar 37, dessen Ausgabe P. Michael Tarchnischwili († 1958) noch vor seinem Tode druckfertig machen konnte und das demnächst im CSCO erscheint.

[8] Codex Sin. georg. 58–31–60, eine Majuskel-Praxapostoloshandschrift (Paulusbriefe, Apostelgeschichte und ein verstümmelter Jakobusbrief: Iacobi catholica, ursprünglich also noch mehr vom Corpus Catholicum!), die heute auseinandergetrennt ist und in die obigen drei Teilhandschriften zerfällt. Vgl. Garitte, Catalogue 189–197.

[9] Die Majuskelhandschrift Codex Sin. georg. 39 (nur Apostelgeschichte). Vgl. Garitte, Catalogue 152–156.

[10] G. Garitte, L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinai = Bibliothèque du Muséon vol. 38 (Louvain 1955).

tun, daß ihre Textgestalt auf einer altarmenischen Prävulgata mit altsyrischem Einschlag fußt[11], so finden wir anderseits typische Merkmale der geo²-Schicht, über die wir im 2. Teil unserer Abhandlung sprechen werden.

Der Kronzeuge für älteste uns erhaltene Überlieferung der altgeorgischen Bibel, also für geo¹, ist und bleibt das sog. Adysh-Tetraevangelium. Aus dem Kolophon dieser Handschrift am Schluß des Markusevangeliums (f. 198^{b}) geht hervor, daß sie von einem Schreiber Michael im Jahre 897 unserer Zeitrechnung im Kloster von Schatberd in der georgisch-armenischen Grenzlandschaft Tao-Klardjethien (also im Südwesten Georgiens) kopiert worden ist. Aus einer späteren Beischrift (3. Zeile von f. 198^{b}) ersehen wir, daß sie (ohne Zeitangabe!) von dem Higumen (Abt) Nikolozi (Nikolaus) aus Schatberd entfernt wurde. Man nimmt an, daß dies etwa in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts geschehen ist, um das wertvolle Stück vor den Türken zu retten, ohne daß die Mönche des dem Untergang geweihten Klosters diese Entführung verhindern konnten. Daß uns dieses Vierevangelium bis auf den heutigen Tag erhalten blieb, verdankt es dem glücklichen Umstand, daß es im Dorfe Hadischi (englisch: Adysh) in Svanetien, einer Landschaft des Hochkaukasus, die in der Regel dreiviertel Jahr durch Schneemassen von der Außenwelt abgeschnitten ist, mit abergläubischer Verehrung behütet wurde. Erst 1916 wurde es von E. Takaïschwili in einer phototypischen Ausgabe herausgegeben[12], von der sich z. B. ein Exemplar im Besitz der Bonner Universitätsbibliothek befindet. Textkritisch ediert wurde es von Robert Pierpont Blake (und Maurice Brière) in der «Patrologia Orientalis»[13] mit beigegebener lateinischer Übersetzung, die leider nicht exakt genug ist. Die im Apparat dieser Evangelienausgabe erscheinenden Varianten der Tetraevangelien von Opiza und Tbeth verraten, daß diese beiden Codices wieder zu geo² gehören; den längeren Markusschluß (16, 9–20), der natürlich auch im Adysh-Tetraevangelium fehlt, kennt nur der Tbethkodex. Kloster Opiza liegt in derselben Grenzlandschaft Tao-Klardjethien, in der auch die Adysh-Hs. beheimatet ist; dort wurde der Opizatext 913 von einem Mönch Grigol (= Gregor) niedergeschrieben. Tbethi dagegen ist ein Kloster in

---

11 Garitte, L'ancienne version 19.

12 E. Takaïschwili, Materialien zur Archäologie des Kaukasus 14 (russisch) Moskau 1916.

13 Markus ed. Blake = PO 20, 3 (Paris 1929), 439–574; Matthäus ed. Blake = PO 24, 1 (1933), 1–168; Johannes ed. Blake-Brière = PO 26, 4 (1950), 455–599; Lukas ed. Brière mit wertvollen Textemendationen zu Mt, Mk und Jo im Anhang (449–457) = PO 27, 3 (1955), 279–457.

Schawschethien, südlich von Gurien im Distrikt von Batum, in dem die Mönche David und Archippus 995 ihr Tbeth-Evangelium abgeschrieben haben. Übrigens wurde sein Mt- und Mk-Text (ohne Übersetzung) bereits von Wladimir Beneševič veröffentlicht [14], wobei die Varianten der Opiza-Hs. im Apparat erscheinen [15]. Lediglich die Adysh-Hs. gehört zu geo^1 und nimmt damit eine ganz eigenartige Stellung innerhalb der textlichen Überlieferung ein. Freilich gilt auch hier wie überall das 1. Gebot der Textkritik: «Du sollst keine Handschrift anbeten!» Auch der Text des Adysh-Tetraevangeliums, oder sagen wir besser, dessen Vorlage ist nicht frei von Überarbeitung geblieben. Gerade im Lukasevangelium haben wir große Partien mit sekundärem Text ($=geo^2$)[16]. Offenbar war hier die Vorlage lückenhaft oder unleserlich und wurde dann nach einem jüngeren Textzeugen ergänzt.

Ein neues Licht auf die älteste Textgestalt der altgeorgischen Bibel werfen altertümliche Palimpsestfragmente, die von 1923 an im «Bulletin» (Moambe) der Universität Tiflis veröffentlicht wurden und fast alle nur Stücke aus den Evangelien sowie aus Rm 15 und Gal 6 enthalten. Sie tragen den Namen «Chanmetitexte»[17]: Im Unterschied zur späteren als klassisch empfundenen Sprache tragen viele Verbalformen und ganz selten ein Komparativ als Präfix einen rauhen Reibelaut – eine auch sonst in Gebirgsgegenden nicht ungewöhnliche dialektische Eigenart – nämlich das ch = «Chan», das von den nachfolgenden Generationen bald als überflüssig («meti») betrachtet wurde. Wie alt diese Chanmetifragmente sind, geht daraus hervor, daß das umfangreichste, aber keineswegs älteste unter ihnen, das Grazer Sinailektionar, von dem wir durch Akacius Schanidze eine ausgezeichnete photographische Reproduktion (Tiflis 1945) besitzen, eine Schriftform aufweist, die sich sehr mit den ältesten georgischen Kircheninschriften von

---

[14] W. Beneševič, Quattuor evangeliorum versio georgiana vetus e duobus codicibus: Fasc. I, Evangelium sec. Matthaeum (St. Petersburg 1909); fasc. II., Evangelium sec. Marcum (St. Petersburg 1911). Mehr ist nicht erschienen.

[15] Die Evangelienausgabe von A. Schanidze, Two old Recensions of the Georgian Gospels according to three Shatberd manuscripts (Tiflis 1945) hat keinen besonderen Eigenwert. Sie bringt neben dem Text der Adysh-Hs. den der Dschrutschi-Evangelien von 936 und den der Parchali-Evangelien von 972, die wie die Codices von Opiza und Tbethi zur geo^2-Schicht gehören und beide den langen Markusschluß haben.

[16] S. Kakabadze und I. Imnaïschwili verdanken wir (vgl. Schanidze, Two old Recensions 57, 62) die Feststellung, daß bei Lk 3,9–15, 17 und 17, 25–23, 2 sich ein jüngerer Wortschatz und eine abweichende Konstruktion bemerkbar macht.

[17] Jetzt am leichtesten erreichbar und mit genauer lateinischer Übersetzung versehen bei J. Molitor, Monumenta Iberica Antiquiora = CSCO vol. 166 (Löwen 1956), 5–39.

Bolnisi und Mzchetha (Ende des 5. Jahrhunderts)[18] berührt. Gegen Ende des 7. Jahrhunderts wird dieser rauhe Gaumenlaut «Chan» meist abgeschliffen zu einem «überflüssigen» h = «Hae» – daher der Name «Haemetitexte» – und dann verschwinden um 800 diese sprachlichen Sondererscheinungen ganz. Bis jetzt ist uns nur eine einzige Haemeti-Palimpsest-Hs. 1329 der Tifliser Universitätsbibliothek[19] bekannt, die statt einzelner, auch bisweilen in jüngeren Chanmetitexten auftretenden Haemeti*formen* (besonders im Grazer Sinailektionar) umfangreiche Haemiti*texte,* nämlich Evangelienfragmente enthält. Die Textgestalt der verschiedenen *Chanmeti*bruchstücke[20], die uns hier allein interessieren, ist nicht einheitlich; teils entspricht sie geo^{1} wie der Adysh-Codex, teils aber auch geo^{2}. Die Haemetitexte gehören samt und sonders zu geo^{2}. Ja, ein zweites Sinailektionar zu dem 10. Jhdt., der schon oben genannte Codex Sin georg. 37[21], besitzt bedeutend mehr archaisches Textgut als das Grazer Sinailektionar aus einer viel früheren Zeit. Also tragen schon die Chanmetifragmente, wie schon die Haemetiformen dartun, Spuren einer späteren Bearbeitung an sich, und zwar nicht nur so äußerlich wie beim Grazer Sinailektionar, dessen Lichtdruckausgabe uns ermöglicht zu erkennen, wie das Chanpräfix an vielen Stellen ausradiert wurde und an manchen stehen blieb, weil man es übersah. Anderseits enthält auch das Adysh-Tetraevangelium noch einzelne Chanmeti- und selbst Haemetiformen, ein Beweis dafür, daß sein Archetyp ein Chanmetitext war, der wiederholt abgeschrieben und revidiert wurde und aus dem trotzdem nicht alle Chanmeti- und Haemetilesarten getilgt werden konnten. Auch Evangelienzitate in einem altgeorgischen Chanmeti-Väterfragment[22], einem sog. Mravalthavi (= πολυκέφαλος: Lektionsbuch für ausgewählte Väterlesungen im Unterschied zum Othchthavi [= τετρακέφαλος] des Corpus Evangelicum) sind sehr unterschiedlich; im allgemeinen gehen sie mit geo^{2}, teilweise mit geo^{1}, einige wenige scheinen auch über die vielleicht gerade dort sekundäre Adysh-Textform hinauszuführen[23]. Überhaupt bliebe es

---

18 Monumenta Iberica 1–2. Vgl. G. Deeters, Das Alter der georgischen Schrift = OrChr 39 (1955), 56–65, besonders 63 (Abbildung).

19 Monumenta Iberica 40–64.

20 Vgl. J. Molitor, Chanmetifragmente. Ein Beitrag zur Textgeschichte der altgeorgischen Bibelübersetzung: 1. Die Matthäustexte = OrChr 41 (1957), 22–34. 2. Die Markustexte = OrChr 43 (1959) im Druck.

21 Vgl. S. 41 und Anm. 7!

22 Monumenta Iberica 65–90. Vgl. J. Molitor, Evangelienzitate in einem altgeorgischen Väterfragment = OrChr 40 (1956), 16–21.

23 Vgl. J. Molitor, Evangelienzitate 19.

noch eine lohnende Aufgabe, den Schriftzitaten der patristischen georgischen Literatur nachzugehen [24].

II.

Nun wollen wir das vorhin Gesagte wenigstens an einigen besonders typischen Beispielen erläutern. Dabei werden wir zunächst eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen verneinen müssen, sodann das Verhältnis zur armenischen und syrischen Überlieferung mit ausgewählten Stellen aus der geo[1]- und geo[2]-Schicht belegen und schließlich unsern Blick auf archaische Merkmale innergeorgischer Überlieferung richten.

1. Gräzismen und Gräzisierung

Es läßt sich nicht leugnen, daß griechische Lehnwörter wie eklesia [25], khriste [25], angelozi [26], iesu, psalmuni [27], kviriake, paraskevi bereits zur ältesten Schicht christlichen Sprachgutes im Georgischen gehören. Sie müssen durch griechische Missionare ins Land gebracht worden sein, besonders von der Ostküste des Schwarzen Meeres aus, wo schon im 4./5. Jahrhundert ein kirchliche Organisation nach griechisch-byzantinischem Muster aufgebaut wurde. Ja, diese griechischen Elemente gingen so sehr in den georgischen Wortschatz auf, daß man sie nicht mehr als Lehnwörter empfand. Es wäre also verfehlt, aus ihrem Vorhandensein in Bibeltexten sofort und unter allen Umständen auf eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen zu schließen.

Noch Fr. Zorell [28] und zuletzt der georgische Historiker A. Manvelischwili [29] vertraten die Ansicht, daß wenigstens die altgeorgischen Evangelien unmittelbar aus einer griechischen Vorlage übersetzt worden seien. S. Qauchtschischwili [30] und, völlig unbeeinflußt

24 Vgl. A. Vööbus, Zur Geschichte des altgeorgischen Evangelientextes = Papers of the Estonian Theological Society in Exile 4 (Stockholm 1953), 21 und Anmerkung 10.

25 So schon in der Bolnisi-Inschrift vom Jahre 493/94; vgl. Monumenta Iberica 1.

26 mthavar-angelozi = ἀρχ-άγγελος schon in der Mzchetha-Inschrift; vgl. Monumenta Iberica 2.

27 Monumenta Iberica 32f (Text) = 34 (Übersetzung).

28 Frz. Zorell, Ursprung und Eigenart der georgischen Bibelübersetzung = Handes Amsorya 41 (Wien 1927), 669–680.

29 Al. Manvelischwili, Histoire de Géorgie (Paris 1951), 113.

30 S. Qauchtschischwili, Die Gräzismen der Adish-Handschrift (georg.) = Enimkis Moambe 14 (Tiflis 1944) 93–117, besonders 102–111.

von ihm, M. Brière[31] haben ausdrücklich auf Gräzismen selbst im Adysh-Tetraevangelium (!) hingewiesen. Wenn man sich aber die einzelnen zitierten Stellen genauer ansieht, reichen sie zu einem klaren Beweis für das Vorhandensein einer griechischen Vorlage kaum aus.

Qauchtschischwili bringt als Belege von *wörtlichen Übersetzungen* aus dem Griechischen:

1. προβατική Jo 5, 2 = ovium-lavatorium (geo[1], geo[2]) gegen arm[2] (Zohrab): probatikē. Die Altsyrer (Curetonianus, Sinaiticus) fehlen an dieser Stelle; die Peschittha übersetzt locus baptismi. Im gleichen Vers hat geo[1] nicht wie geo[2] das Lehnwort stova (στοά), sondern das echt georgische ezo. Das wäre aber bei einer griechischen Vorlage undenkbar. Ob wir in «ovium-lavatorium» nicht ein Kennzeichen ältester Übersetzung vor uns haben, genau wie bei ezo «Hof»?

2. Θεόφιλε Lk 1, 3 = Deum–diligens (geo[1], geo[2]) ist freilich eine wörtliche Übersetzung aus dem Griechischen, der am Rande der Opiza-Hs. und im Volltext der heutigen gedruckten georgischen Vulgata noch der Eigenname theophile hinzugefügt ist. Aber muß die Kenntnis der Bedeutung dieses Namens unbedingt aus einer griechischen Textvorlage stammen?

3. πανδοχεῖον Lk 10, 34 = *omnium* illa statio (geo[1], geo[2], vg) gegen arm. pandoki. Vgl. Nr. 1 und 4!

4. Verlesung von κάμηλος (georg. akhlemi) in κάμιλος (georg. sabeli) Mt 19, 24, Mk 10, 25, Lk 18, 25 findet sich schon in der armenischen Überlieferung!

5. πυγμῇ Mk 7, 3: Hier liest lediglich geo[2] (Opiza, Tbeth) idakvith «vom Ellenbogen an», während geo[1] (Adysh) mit tsustsuth (wohl von tsuthi «momentum») «crebro» am nächsten kommt, auf das auch die Peschittha mit ihrem «saepe» (eigentlich «sedulo») hinweist[32].

Qauchtschischwili führt ferner eine Liste von 22 *neuen* (angelozi wurde oben schon genannt!) *griechischen Lehnwörtern* auf. Davon existieren aber 10 noch als armenische Lehnwörter in der Zohrabbibel, standen also wohl auch schon in der altarmenischen

---

[31] M. Brière, Les origines de la version géorgienne in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Lukasevangeliums = PO 27, 3 (Paris 1955), 286–290.

[32] Wenn Qauchtschischwili a. a. O. 107f mit Partizipalkonstruktionen eine griechische Vorlage beweisen will, so wird er doch wissen, wie leicht das Georgische Partizipien bilden kann. Übrigens hat bei dem Zitat Mt 8, 28 auch die armenische Vulgata (Zohrab) wie Adysh: exeuntes = ἐξερχόμενοι.

Vorlage geo[1] und geo[2]. Ferner kommt τάβλα im NT nicht vor, und das georgische tabla steht Mt 15, 27 für τράπεζα. Dasselbe gilt für λαγύνιον (lagena), mit dem Mk 14, 13 κεράμιον und für λεκάνη (lankani), mit dem Mk 6, 25 πίναξ wiedergegeben wird. pinaki selbst steht nur im gräzisierten Lk-Text (11, 39) für πίναξ, sonst aber (Mt 26, 23; Mk 14, 20) für τρυβλίον, war also wie tabla, lagena und lankani schon fest im Georgischen eingebürgert. Es schließen sich bei ihm dann weitere Einzelbeispiele grammatischer Konstruktionen an, die angeblich nur aus dem Griechischen zu erklären seien:

1. Jo 2, 6 λίθιναι ὑδρίαι = crateres marmorei (Adysh) beweist klar die Abhängigkeit von einer armenischen, nichtgriechischen Vorlage: takuni (crateres) ist armenisches, heute noch in der Zohrabbibel Jo 2, 6 stehendes Lehnwort und [qui] marmoris (= marmorei) ist sklavisch übersetztes armenisches ktschscheaikh (di marmo, di pietra [33]).

2. Bei phschitni «minuta» Mk 12, 42 (Adysh) statt λεπτά ist die Herkunft des georgischen Ausdrucks dunkel, aber jedenfalls keine griechische Basis nachweisbar.

3. ikhednē = ἔχιδνα Mt 3, 7; 12, 34; 23, 33. Lk 3, 7 findet sich auch wieder im armenischen idj, desgleichen drakhmē = δραχμή im armenischen dram der Zohrabbibel.

4. phanaki = φοῖνιξ Jo 12, 13 (Adysh) müßte eigentlich bei direkter Abhängigkeit phiniki heißen, ist wohl Kontamination von danakis-kudi «Dattelpalme» (geo[2]).

5. Wenn ἀγορά nur von Adysh Mt 20, 3 und Mk 7, 4 mit «forum» wiedergegeben wird, so ist das einfach eine altertümliche Übersetzung von arm. hraparak (piazza, foro [34]).

6. Mt 6, 7 statt ὥσπερ οἱ ἐθνικοί: sicut hypocritae ist eine interessante Variante von Adysh, die von Tatian, B und dem Curetonianus bezeugt wird.

Von den sonstigen Ausführungen Qauchtschischwilis verdienen nur noch unsere Aufmerksamkeit *harmonistische Einflüsse,* die deshalb doch nicht unmittelbar griechischen Ursprungs sein müssen: Mt 6, 22 (Adysh) erscheint statt ἁπλοῦς «lumen» aus Lk 11, 34 φωτεινός = lumen, sowie Mt 5, 25 (Adysh) statt ὑπηρέτης «carnifex» aus Lk 12, 58 πράκτωρ, wo Adysh, weil gräzisiert, mit «regalis-homo» nicht mehr den ursprünglichen Ausdruck haben dürfte. Die sonder-

---

33 Vgl. E. Ciakciak (Dschachdschach), Dizionario Armeno-Italiano (Venedig 1837), 784 col. 2.

34 Vgl. Ciakciak 902 col. 1.

bare Wendung «signaculum» für κεραία (Mt 5, 18 Adysh) ist nur zu erklären aus dem armenischen nschan-achec (apice, punta[35]), wo nschan allein «signum» bedeutet.

Es erübrigt sich, näher auf die Beispiele griechischen Texteinflusses einzugehen, die Brière in der Einleitung zu seiner Lukasausgabe bringt. Die meisten entstammen den Lukasabschnitten 3, 9–15, 17 bzw. 17, 25–23, 2, die nach den Feststellungen von Kakabadze und Imnaïschwili einen jüngeren, gräzisierten Text enthalten. Weshalb sollten nicht auch andere Partien solch gräzisierendem Einfluß ausgesetzt gewesen sein? Jede Handschrift hat ihre Entstehungsgeschichte, die uns auf weite Strecken hin unbekannt ist. Nur bei Lk 1, 28 χαῖρε κεχαριτωμένη: gaude, hilara (Adysh), wo also beide Ausdrücke von χαρά, χαίρειν abgeleitet werden, möge erlaubt sein, hinzuzufügen, daß erst geo^2 (Opiza, Tbeth) die sklavisch griechische Übersetzung bringt: gaude, gratificata! Sicher hat das georgische Volk die Grundlage seiner typisch marianischen Frömmigkeit schon durch die ersten griechischen Glaubensboten im Westen seines Landes, an der Küste des Schwarzen Meeres, erhalten.

2. *Armenismen*

Aus der Fülle des Materials greifen wir nur einige typische Fälle aus Evangelien und Apostelgeschichte heraus:

Mt 14, 1 τετραάρχης: *tschororodi* (Adysh), aber geo^2 quattuor illorum principatum princeps (Opiza, Tbeth); tetrarcha heißt auf armenisch *tschorordar*-peth.

Mt 21, 12 = Jo 2, 15 τῶν κολλυβιστῶν: seminis-venditorum «Samenverkäufer» (Adysh), arm. hatha-watscharacn; hath bedeutet nun 1. «Stück, Geldstück» und 2. Same[36], und unglücklicherweise hat der georgische Übersetzer auf die sekundäre Bedeutung zurückgegriffen. Dachte er vielleicht an Taubenfutter? Bei geo^2 finden wir natürlich nummulariorum illorum. An der Parallelstelle Mk 11, 15 ist der Adysh-Codex verstümmelt (nicht überarbeitet, wie Blake meinte).

Mt 26, 7 = Mk 14, 3 ἀλάβαστρον: schischi[37] (Adysh) = arm. schisch; aber geo^2 alabastrum!

Mt 26, 17 τῶν ἀζύμων: balardschobisa-sa (Adysh) = arm. baghardscha-keracn; aber geo^2 ucomovebisa-sa.

---

[35] Vgl. Ciakciak 1078 col. 2.
[36] Vgl. Ciakciak 849 col. 2.
[37] Innergeorgisches schischi bedeutet dagegen «Furcht».

Mk 1, 38 ἄγωμεν: veni*te* et ea*mus* (Adysh) sowie veni*te* et abea*mus* (geo^{2}) = arm. veni*te* ea*mus*. Es ist eine öfters im georgischen Evangelientext zu beobachtende armenische Eigentümlichkeit, zwei synonyme Verben mit oder ohne «et» (wie hier als Asyndeton) zur Illustration einer einzigen, zusammenhängenden Handlung zu verwenden.

Mk 6, 8 χαλκόν: pilendzi (Adysh) = arm. pghindz gegen rvali (geo^{2}).

Lk 2, 41 κατ᾽ ἔτος tslad-tslad (Verdoppelung) = per annum (Adysh) = arm. ami-ami (Verdoppelung) gegen geo^{2}: de-anno ad-annum.

Lk 12, 55 καύσων: chorschaki (Adysh) = arm. chorschak gegen geo^{2}: sicche.

Lk 24, 13 σταδίους: asparez (Adysh) = arm. asparēz gegen geo^{2}: utevan.

Jo 2, 8, 9 ἀρχιτρίκλινος: 2, 8 erscheint bei Adysh statt architridino eine Doppelübersetzung: panis domino (so auch geo^{2}) et (älter, nur Adysh!) principi *huius* templi (= aedis); principi *huius* aedis ist die wörtliche Übersetzung des armenischen *thathschara*-pethi-d (geo^{1}: thadzari = arm. thatsschar). Aber 2, 9^{a} hat Adysh einfach princeps ille (geo^{2}: panis dominus) und 2, 9^{b} wieder genau das armenische princeps ille *illius* aedis = thatsschara-peth-n!

Jo 5, 13 ὄχλος: ambochi «tumultus» (Adysh) = arm. ambochin gegen eri «populus» (geo^{2}).

Jo 11, 44 κειρίαις: rezitha «fasciis» (Adysh) = arm. eriza-pghnthokh, geo^{2} aber innergeorg. sachvevlitha «institis».

Jo 17, 11 πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτούς: Pater, sanctos percustodi hos. Nur erklärbar aus einer abweichenden Interpunktion mehrerer armenischer Hss., darunter der für Zohrab maßgeblichen; das arm. Adjektiv surb «sanctus» erhält nämlich als Vokativ *und* als Prädikatsnomen *keine* Endung, so daß ein einziges Komma den Sinn des Textes ändert! Die meisten Hss. von arm^{2} lesen ebenso wie geo^{2} eindeutig: Pater sancte.

Jo 20, 7 σουδάριον: varschamagi (Adysh) = arm. varschamak gegen geo^{2}: sudari (schon Sinaisyrer sudārā!).

Apg 14, 25 κατέβησαν: abierunt et venerunt ist eine typisch armenische Bildung (vgl. oben Mk 1, 38!), aber in der Zohrabbibel nicht mehr belegbar.

Apg 28, 11 μετὰ δὲ τρεῖς μῆνας: et post tres *dies;* Verwechslung von arm. amsoc «menses» mit avorc «dies», die bei armenischer Majuskelschrift leicht möglich ist.

Jedenfalls sind in der geo^1-Überlieferung (Adysh) die Armenismen ungleich zahlreicher als in geo^2.

3. *Syriazismen*

Relativ häufig sind auch Stellen, an denen syrischer Einfluß sichtbar wird, natürlich wieder mehr bei geo^1 (Adysh, Chanmetitexte) als bei der geo^2-Schicht:

Mt 9, 22 σέσωκεν: vivificavit (geo^1 + geo^2) = Sinaisyrer (Curetonianus hat Lücke), Peschitta und armenische Version (Zohrab); aber 9, 22^b ἐσώθη = vixit nur geo^1 (Adysh) gegen die syr. und arm. Überlieferung!

Mt 14, 36 διεσώθησαν: vixerunt (geo^1 + geo^2) = vivi-facti-sunt Sinaisyrer (sy^s) gegen Curetonianus (sy^s) + Peschitta (sy^p) sanabantur und gegen die armenische Vulgata (Zohrab = arm^2): salvi-facti-sunt.

Mt 18, 24 τάλαντον: khankhari (nur Adysh) = syr. kakrā (sy^c, sy^c) und arm. khankhar; Mt 25, 15 auch geo^2: khankhari.

Mt 21, 16 ἀκούεις = non audisne (Chanmeti-Väterfragment) = Tatian, sy^c (sy^s hat Lücke) gegen geo^1 + geo^2!

Mk 5, 4 πολλάκις: multus (geo^1) = sy^s (sy^c fehlt) gegen sy^p und arm^2.

Mk 6, 56 ἐσώζοντο: vivebant (geo^1 + geo^2) = sy^s gegen sy^p, arm^2.

Lk 24, 35 τὰ ἐν τῇ ὁδῷ: quodcumque in via *fuit* = sy^c, sy^s, sy^p gegen geo^2 und arm^2.

Jo 4, 22 ἡ σωτηρία: vita (geo^2) = sy^c, sy^s, sy^p gegen salvatio (Adysh!) = arm^2!

Jo 8, 21 εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς· ἐγὼ ὑπάγω: dixit illis ego sum Iesus ego abeo (Adysh gegen geo^2). Diese Fehlübersetzung ist nur aus der altsyrischen Überlieferung heraus möglich; dort lesen wir: dicit illis iterum Iesus: ego vadens ego (= ego vado) sy^s (sy^c fehlt!) + sy^p. Der Übersetzer hat Iesus + ego zusammengezogen und ego als Kopula im semitischen Sprachgebrauch aufgefaßt: ego sum. Hingegen liest geo^2: dixit illis deinde (= iterum) Iesus: ego abeo (Opiza) bzw. deinde dixit Iesus: ego abeo (Tbeth).

Jo 20, 19, 21, 26 εἰρήνη ὑμῖν: pax *vobiscum* (geo^1 + geo^2) = sy^s (sy^c fehlt), sy^p, arm.

Jo 21, 8, 9, 11 wird γῇ «Land» (so liest stets geo^2) bei Adysh jedesmal mit arida «trockenes Land» wiedergegeben = sy^s (sy^c fehlt), arm^2 gegen sy^p.

Apg 10, 43 διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ: *manu* illa nominis eius; manu ist nichts anderes als das echtsyrische b^{e}jad «durch die Hand», das

zur Präposition «durch» geworden ist und in der Peschittha bereits durch b^e «durch» ersetzt ist.

Apg 15, 26 παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν: qui *capita* sua tradiderunt; das bedeutet aber nichts anderes als: qui seipsos tradiderunt. Der Georgier las in seiner armenischen Vorlage: qui tradiderunt animas suas, faßte es aber im Sinne des syrischen Archetyps animas suas als Ersatz für das Reflexivpronomen auf, was syrisch wie armenisch möglich ist und setzte dafür thavi «caput», das im Georgischen zur Bezeichnung des Reflexivpronomens dient.

Gal 6, 17 στίγματα: passiones (Grazer Chanmeti-Sinailektionar) = arm. tschartscharansn, das hinwiederum auf syr. kuthmātha «maculae», «passiones» zurückgeht.

4. *Archaische Merkmale innergeorgischer Überlieferung*

Je mehr Armenismen, und erst recht je mehr Syriazismen sich in einem georgischen Bibelstück finden, desto älter ist seine Textgestalt. Alles sprach bisher zugunsten von geo^1 (Adysh). In dieselbe Richtung weisen nun auch archaische Elemente in Wortschatz, Formenlehre und Syntax. Wir lassen bei unserer jetzigen Untersuchung natürlich die armenischen und syrischen Lehnwörter außer Betracht.

S. Lyonnet hat[38] vor allem den Finger auf Verwendung altertümlicher Ausdrücke bei geo^1 (Adysh) gelegt. Er nennt die Verwendung von marthliad «profecto» (eigentl. «iuste» für ἀμήν (so Adysh) statt «amen» (geo^2) und von munquesve (Adysh) «confestim» für εὐθύς bzw. εὐθέως statt des jüngeren meq seulad «statim» in geo^2. Wir können seine Darlegungen noch ergänzen:

1. marthliad «profecto» für ἀμήν als Beteuerungspartikel steht bei Adysh statt amen (geo^2): Mt 5, 18, 26; 6, 5, 16; 8, 10; 10, 15, 23; 11, 11; 16, 28; 18, 3, 18; 19, 22, 28 usw., auch Lk 23, 43 mit Ausnahme von Mt 13, 17, wo auch Adysh «amen» (sekundär!) aufweist und natürlich in den revidierten Partien des Lk-Evangeliums: Lk 4, 24; 12, 37; 18, 17, 29. Bei Johannes hat Adysh für ἀμὴν ἀμήν statt «amen amen» (geo^2) vielmehr «profecto» (eigentl. «iuste») «iustum»: Jo 1, 51; 3, 3, 5, 11; 5, 19, 24, 25; 6, 26, 32, 47, 53 usw.

2. mun(th)quesve «confestim» für εὐθύς findet sich als für die älteste Schicht typisches Wort ständig bei geo^1 und wird in den späteren Rezensionen fast immer von meqseulad «statim» abge-

---

38 a. a. O. 147f.

löst, so beispielsweise Mt 3, 16; 4, 11, 20, 22 usw., Mk 1, 12, 18, 19, 20, 21, 29, 30, 42, 43; 2, 8, 12; 3, 6 usw. In der Apostelgeschichte tauchen beide Ausdrücke nebeneinander auf, ein Beweis dafür, daß diese alte Version doch nicht ganz Adysh ebenbürtig ist: Die ältere Form «munquesve» steht 11× und zwar für εὐθέως: Apg 9, 20, 34; 17, 10, 14; für παραχρῆμα: 12, 23; 13, 11; 16, 26 (!); für ἐξαυτῆς: 10, 33; 11, 11; ohne griechisches Äquivalent 9, 17 und (in der Kurzform munques) 9, 39. Daneben erscheint die jüngere «meqseulad» 17× und zwar für εὐθέως: 12, 10; 16, 10; 21, 30; 22, 29; für παραχρῆμα: 3, 7; 5, 10; 16, 26 (!); für ἄφνω 2, 2; 28, 6; für ἐξαίφνης: 9, 3; 22, 6; für ἐξαυτῆς: 21, 32; ohne griechisches Äquivalent 8, 21; 10, 21; 12, 7; 16, 18, 27.

3. kidē «margo» für γωνία ist die ältere, ungenauere Übersetzung von geo^{1} (Adysh), während geo^{2} (Opiza, Tbeth) Mt 21, 42 und Mk 12, 10 ebenso wie Apg 4, 11 dafür das jüngere sakiduri «angulus» bringen.

4. phromni, eine sehr alte Form (statt hromni) für «Romani» ist nur bei geo^{1} (Adysh) Lk 23, 38 und Jo 19, 20 bezeugt sowie einmal in der Apostelgeschichte (16, 21), die sonst die jüngere gräzisierte Bildung hromni (Ῥωμαῖοι) verwendet.

5. adgilis-pqrobaj «locum prehendere» für μένω Jo 11, 6 ist eine altertümliche Wendung von geo^{1} und zudem ein Armenismus gegenüber geo^{2} (Opiza, Tbeth) dadgromaj «permanere». Der Ursprung der Lesart scheint aber in Lk 14, 9 τόπον κατέχειν zu liegen, wo geo^{1} + geo^{2} «locum [ap]prehendere» lesen.

6. thaqvanis-cemaj, wörtlich «den Kopf zur Erde geben», also «adorare» für προσκυνέω hat eine interessante Entwicklung durchgemacht. Zunächst in der äußeren Form: Aus thaviqanis-cemaj (Ende des 5. Jahrhunderts) wurde in den Chanmetitexten (auch in Adysh Mk 6, 46) zunächst das kürzere thavqanis-cemaj (6.–7. Jahrhundert), daraus thavquanis-cemaj bei Adysh Mt 20, 20 und zuletzt (vom 7. Jahrhundert an) das abgeschliffene thaquanis-cemaj, das aber auch schon in der Adysh-Hs. erscheint. Noch wichtiger ist die Fixierung des Bedeutungswandels. Neben der Grundbedeutung προσκυνέω steht das georgische Verb in der geo^{1}-Schicht auch für προσεύχομαι, so Mt 6, 5, 6. Mk 1, 35; 6, 46, nie aber bei geo^{2}.

7. utsqebaj «scire-facere» ist eine typische Wendung der *jüngeren* geo^{2}-Überlieferung, die nie vom Adysh-Tetraevangelium benutzt wird. Sie steht für γνωρίζω (z. B. Lk 2, 15. Jo 17, 26. Apg 2, 28), σημαίνω (Jo 12, 33. Apg 25, 27), μηνύω (Jo 11, 57), ἐμφανίζω (Apg 23, 15) usw.

Zuletzt müssen wir noch eine Erscheinung ins Auge fassen, die Qauchtschischwili «Vulgärsprache» nennt und die wieder ein charakteristisches Merkmal von geo^1 ist. Das Adysh-Tetraevangelium zeigt, das sahen wir schon öfter, eine gewisse Sorglosigkeit und Ungenauigkeit in der Übertragung griechischer termini technici:

βασιλικός (τις) Jo 4, 46 = regalis-famulus unus (Adysh) gegen quidam regius homo (geo^2).

ἱερόν Mk 11, 16; 12, 45 = sacerdotale (Adysh) gegen templum (geo^2).

οἰκοδεσπότης = pater domesticus (Adysh) Mt 10, 25; 13, 27, 52; 20, 1, 11; 21, 33; 24, 43 gegenüber domūs dominus (geo^2 = arm). Nur Lk 12, 39; 13, 25; 15, 21 liest auch Adysh in seinem hier offenbar revidierten Text mit geo^2 domūs dominus.

πρωΐ Mk 11, 20 = de-matutino (Adysh) gegen mane (geo^2); vgl. ἀπὸ πρωΐ = a-matutino Apg 28, 23.

Zusammenfassend können wir sagen, daß gerade der Sprachgebrauch des Adysh-Tetraevangeliums durch äußerst altertümliche Elemente gekennzeichnet ist, die teilweise bis ins 5. Jahrhundert zurückweisen.

Was uns noch fehlt, ist neben einer historischen Grammatik ein Belegwörterbuch der altgeorgischen Sprache, das uns den ältesten Gebrauch bestimmter Wörter, Formen und Ausdrücke mit genauer Angabe der Fundstelle anzeigte. Für das altgeorgische Tetraevangelium (geo^1 + geo^2) und die Apostelgeschichte (geo^1/geo^2) ist ein solches Glossar in jahrelanger Arbeit vom Unterzeichneten zusammengestellt und bereits vom CSCO zum Druck angenommen worden. Aber noch bessere Dienste wird, besonders zum Studium der Harmonistik und Tatianismen, eine lateinische Evangeliensynopse der in unserem Aufsatz behandelten altgeorgischen Evangelientexte und Fragmente auf Grund dieses Glossars leisten, die wohl noch vor ihm im CSCO erscheinen wird. Wir Neutestamentler sollten uns durch orientalische Texte nicht abschrecken lassen und ihnen die Aufmerksamkeit widmen, die sie verdienen. Freilich wird es dann die Aufgabe der neutestamentlichen Orientalisten sein müssen, einwandfreie lateinische Übersetzungen vorzulegen, die für textkritische Untersuchungen wirklich brauchbar sind.

(Abgeschlossen am 11. Juni 1959)

Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel

Von Heinrich Zimmermann, Bonn

H. Vogels magistro octogenario

Auf einen ersten Blick scheinen die beiden Worte ἐγώ εἰμι sehr anspruchslos und leicht verständlich zu sein; aber sie brauchen nur in den Zusammenhang eines Satzes gestellt zu werden, um sogleich erkennen zu lassen, daß weder das eine noch das andere der Fall ist. Wenn es etwa Jo 8, 24 heißt: «Wenn ihr nicht glaubt, ὅτι ἐγώ εἰμι, so werdet ihr in euren Sünden sterben», so tritt das Rätselvolle dieses «Ich bin» zu Tage; man möchte gleich versucht sein, sein Verständnis in einer aus dem Kontext sich ergebenden Ergänzung zu finden, wie es bis in die neueste Zeit hinein geschieht[1]. Aber, wie schon Augustin bemerkt, hier soll offenbar nichts ergänzt werden: «Nihil addidit, et quia nihil addidit, multum est quod commendavit»[2]; vielmehr soll das «Ich bin» den vollen Inhalt seiner Aussage in sich selbst bergen. Die Stellen des NT, an denen es mit Sicherheit begegnet (Jo 8, 24. 28; 13, 19; Mk 13, 6), zeigen, daß es nur als Wort Christi vorkommt, bzw. Mk 13, 6 von ihm den ψευδόχριστοι in den Mund gelegt wird. Aus dem Zusammenhang von Mk 13, 6 geht hervor, daß es sich um eine Art Offenbarung handeln muß: Menschen treten im Namen Jesu auf und sprechen: ἐγώ εἰμι. Ebenso wird das ἐγώ εἰμι Jesu Jo 8, 24 von den Juden als ein Art Selbstoffenbarung aufgefaßt, wie ihre Frage: σὺ τίς εἶ; (8, 25) zu erkennen gibt. Beide, der Christus und der Pseudochristus, treten unter Ausspruch des ἐγώ εἰμι mit einem bestimmten Anspruch an die Menschen heran. Es scheint darin eine ausschließliche und einzigartige Offenbarung zu liegen, die den Messias als solchen ausweist, die darum nebst ihm nur Gott zusteht, deren gläubige Annahme über das Heil des Menschen entscheidet[3].

---

[1] R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen [13]1953, 265; vgl. A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes, Regensburg [2]1957, 173f.

[2] In Iohannis Evangelium Tractatus 38, 8 (PL 35/1678f).

[3] Vgl. Jo 8, 24 mit Mk 13, 6.

I. *Erklärung aus dem Hellenismus*

Für das Verständnis eines solchen dunklen und geheimnisvollen Wortes, wie es das prädikatlose ἐγώ εἰμι darstellt, kommt es, da eine unmittelbare Erklärung im Text selbst nicht vorliegt, entscheidend darauf an, seinen Ursprung zu bestimmen, um von da aus den Weg der Entwicklung bis hin zum NT zu verfolgen.

1. Ich-bin-Worte im Hellenismus.

Wirft man einen Blick in die Welt des Hellenismus und sieht, daß dort Ich-bin-Worte in einer überraschenden Vielzahl begegnen, so nimmt es nicht Wunder, wenn Forscher die Formel allein von daher erklären zu können glauben. Seit E. Norden, der diesem Redetypus eine eingehende Untersuchung widmete und als seine Heimat den Alten Orient bestimmt, von wo aus er in die Welt des Hellenismus eingedrungen sei, ist das fast zur Gewohnheit geworden [4]. So glaubt G. P. Wetter im Anschluß an Norden nachweisen zu können, daß der soteriologische Redetypus, dem der Redestil des Jo-Ev's zugeordnet werden müsse, all den «Göttersöhnen» zu eigen sei, die zur damaligen Zeit im vorderen Orient ihre Heimat hatten [5]. So will H. Becker, den von Norden eingeschlagenen Weg weiterverfolgend, zu zeigen versuchen, daß die Redeform des Jo-Ev's von den weit verbreiteten Stilformen des gnostischen Synkretismus her zu verstehen sei [6]. Gerne verweist man auf die hellenistisch-synkretistischen Zaubertexte, in denen dasselbe prädikatlose ἐγώ εἰμι zu finden sei wie im Jo-Ev [7]. Diese Annahme beruht jedoch auf einem Irrtum. Da nämlich dem Zauberer auf der einen Seite eine mannigfaltige Auswahl an Götternamen zur Verfügung steht, da es aber auf der anderen Seite für ihn darauf ankommt, den wirksamsten Namen zu verwenden, bleibt ihm in manchen Zauberpraktiken selbst überlassen, den jeweils vermeintlich stärksten Namen einzufügen. Daher kann die eigentliche Zauberformel zuweilen lauten: ὅτι ἐγώ εἰμι –

---

[4] E. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Darmstadt [4]1956, 177–239.

[5] G. P. Wetter, «Der Sohn Gottes» (FRLANT 26), Göttingen 1916, 181; vgl. ders., «Ich bin das Licht der Welt» (Beitr. zur Religionsw. I 2, 1914), Stockholm/Leipzig 1913/14, 166–201; «Ich bin es». Eine johanneische Formel: Theol. Stud. u. Krit. 88 (1915) 224–238.

[6] H. Becker, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, hrsg. von R. Bultmann (FRLANT 68), Göttingen 1956, 121ff; vgl. S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1957, 173, Anm. 1.

[7] G. P. Wetter, «Ich bin es» (s. Anm. 5); C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT, Gießen [2]1924, 273f.

λέγε τὸ ὄνομα[8]. Keineswegs aber handelt es sich hier um ein absolutes ἐγώ εἰμι; denn die Anweisung: λέγε τὸ ὄνομα sagt ausdrücklich, daß der Name hinzutreten soll, um die Offenbarungsformel vollständig zu machen. Ein bloßes ὅτι ἐγώ εἰμι wäre innerhalb des Zauberspruches geradezu sinnlos, da die Macht des Zauberers sich aus der Verbindung des «Ich bin» mit dem Gottesnamen herleitet. Der Schluß aus solcher Herleitung ist leicht gezogen: Dann nämlich steht Jesus mit dem Aussprechen der Offenbarungsformel in einer Reihe mit den Usurpatoren des göttlichen Wesens, dann stellt er sich auf eine Stufe mit all den Σωτῆρες, ja mit den Zauberern, die sich mit dem «Ich bin» zur Gottheit erheben[9]. Doch nicht! (so sagt man); denn «mit dem historischen Jesus hat diese Phrase nichts gemein»[10]. «Erst die Gemeinde hat, durch den Konkurrenzkampf mit anderen und älteren Erlösungsreligionen dazu gezwungen, die schlichte Lehre Jesu in Worte gekleidet, deren Gedankeninhalt und Form aus der hochtönenden Phraseologie von ‹Propheten› stammte, die von Stadt zu Stadt und Dorf zu Dorf ziehend, von Anfang an mit dem Anspruche Σωτῆρες zu sein, auftraten»[11]. Es ist auch nicht viel damit gewonnen, wenn man die Übereinstimmung der hellenistischen Ich-bin-Worte mit denen des NT nur im Formalen gelten lassen möchte[12]; denn dann hätte man ja doch ihre Abhängigkeit voneinander als erwiesen anzusehen. Daß dies aber keineswegs der Fall zu sein braucht, erweisen die Textangaben Schweizers zur Genüge[13].

2. Ich-bin-Worte in der mandäischen Literatur.

E. Schweizer gibt in seiner Untersuchung der johanneischen Bildworte, deren wesentlicher Bestandteil das «Ich bin» ist, schon sehr bald die These Norden's preis, die das Vorkommen der Ich-bin-Formel auf den Orient beschränken möchte[14]. Warum, so fragt man sich, hat es Schweizer nötig, so geflissentlich durch die angeführten Texteszeugen betonen zu lassen, daß die Ich-bin-Worte nicht allein dem Alten Orient, dem Hellenismus und dem AT an-

---

[8] So mehrfach in dem von A. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, 190f unter Nr. VII herausgegebenen Zauberpapyrus.

[9] G. P. Wetter und C. Clemen (s. Anm. 7).

[10] E. Norden, Agnostos Theos 200.

[11] Norden a. a. O. 197; vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ³1957, 176.

[12] s. Wetter, «Der Sohn Gottes» 175.

[13] E. Schweizer, EGO EIMI ... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, Göttingen 1939, 12ff.

[14] Schweizer a. a. O. 20f.

gehören, sondern auch in anderen Kulturkreisen beheimatet sind? Warum werden selbst alte mexikanische Hymnen in den Zeugenstand gerufen? Warum müssen Benjamin Franklin, Solowjew, Goethes Mephisto und Nietzsche ihr Votum für die Ich-Rede abgeben [15], obwohl doch niemand im Ernst wird behaupten wollen, daß von dorther irgendetwas für das Verständnis der johanneischen Christus-Worte gewonnen werden könne? Offenbar haben diese Bemühungen den Sinn, zu zeigen, «daß, wo wir auf ein solches ἐγώ εἰμι stoßen, wir nicht ohne weiteres Abhängigkeit von solcher Rede erschließen, sondern selbständiges Wachstum mindestens in Betracht ziehen müssen»[16]. Offenbar soll dadurch das Urteil untermauert werden: «Es darf also allein von dieser Formel her auf den Zusammenhang zwischen solchen Gottesreden und denen des joh Christus nicht geschlossen werden»[17], sondern von den «termini unserer Bildreden»[18] muß die Erklärung ihren Ausgang nehmen. Da diese sich nun fast alle in den mandäischen Schriften belegen lassen, glaubt Schweizer in ihnen den Schlüssel zum Verständnis der johanneischen Ich-bin-Worte gefunden zu haben [19]: Der Hafen ist erreicht, auf den von Anfang an zielsicher hingesteuert wurde, und das Heimatland der joh Bildreden kann betreten und erforscht werden.

Tatsächlich lassen sich dort die Hauptbegriffe der joh Ich-bin-Worte auffinden: «Ein Hirte bin ich»[20], «Der Gesandte des Lichtes bin ich»[21], «Der Gesandte des Lebens bin ich»[22], «Ein Weinstock sind wir, des Lebens Weinstock»[23], «Ich bin das Leben, das von jeher war, ich bin die Wahrheit, die schon früher am Anfang war. Ich bin der Glanz, ich bin das Licht»[24]. Da «ist die Sachlage ... wohl eindeutig»[25]. Diese merkwürdige Übereinstimmung kann nach Schweizer nicht zufällig sein, sondern es besteht ein Zusammenhang zwischen den mandäischen Texten und dem Jo-Ev [26], und zwar der Art, «daß die mand. resp. vormand. Prädikation pri-

---

[15] Schweizer a. a. O. 20.
[16] Schweizer a. a. O. 21.
[17] a. a. O. 44.
[18] a. a. O. 45.
[19] a. a. O. 44f.
[20] M. Lidzbarski, Das Johannes-Buch der Mandäer, Gießen 1915, 44, 27ff (= Schweizer a. a. O. 64ff).
[21] M. Lidzbarski, Ginza. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer, Göttingen 1925, 58, 17 (= Schweizer a. a. O. 67f).
[22] Ginza 59, 15 (= Schweizer a. a. O. 67).
[23] Ginza 59, 39 (= Schweizer a. a. O. 67).
[24] Ginza 206, 11f (= Schweizer a. a. O. 70ff).
[25] Schweizer a. a. O. 81.
[26] a. a. O. 124f.

mär ist»[27]. Aber «diese Reden» sind «polemisch anderen Ansprüchen entgegen formuliert»[28]. «Mit diesem ‹Ich bin› werden die alten Götter entthront, und es wird nicht zu zweifeln sein daran, daß die Begriffe, die mit diesem ‹Ich bin› koordiniert sind, bewußt und absichtlich aufgenommen werden aus der religiösen Umwelt, aber nur, um gerade zu sagen: Nicht der und der, sondern der Christus allein ist der Weinstock, der Hirte, das Brot, das Licht»[29]. Die joh Ich-bin-Worte sind also nicht mandäisch, sondern antimandäisch zu verstehen.

Wenn dem so ist, wenn also für die Bildworte der mandäische Ursprung als gesichert erscheinen darf, dann dürfte es schwer sein, für das absolute ἐγώ εἰμι einen anderen Ursprung anzunehmen, da die Ich-bin-Worte mit dem ἐγώ εἰμι in einem engen Zusammenhang stehen[30]. E. Percy[31] dagegen, der «die mand. Religion» für «eine verhältnismäßig späte Bildung in der Geschichte des Gnostizismus» hält[32], glaubt nachweisen zu können, daß die Terminologie der mandäischen Texte bei aller äußerlichen Übereinstimmung auf einen Zusammenhang mit dem Jo-Ev nicht schließen läßt, daß vielmehr die joh Vorstellungen auf das AT und die spätjüdische Literatur als ihren Ursprungsort zurückweisen[33] und im Zusammenhang mit dem übrigen NT stehen[34]. Das gilt nach Percy in vollem Umfang auch für die johanneischen Ich-bin-Worte. Begegnen auch im Jo-Ev, verglichen mit den Selbstprädikationen des mandäischen Erlösers, entsprechende Wendungen in großer Zahl, so macht der Unterschied sich jedoch sogleich bemerkbar: «Wenn der mand. Erlöser eine Selbstdarstellung damit anfängt, daß er sagt: ‹Ein Hirte bin ich› oder ‹Ein Fischer bin ich› oder ‹Der Gesandte des Lichtes bin ich›, so ist dies etwas ganz anderes, als wenn der joh Jesus von sich sagt: ‹Ich bin das Brot des Lebens›, ‹Ich bin das Licht der Welt› usw. Im vorigen Falle liegt der hauptsächliche Nachdruck auf dem Prädikat: der Redende sagt den Zuhörern, wer oder was er ist; in den joh Ich-Worten liegt der Nachdruck dagegen auf dem ἐγώ εἰμι:

---

[27] a. a. O. 81.
[28] a. a. O. 125; vgl. S. 130.
[29] a. a. O. 126.
[30] Schweizer a. a. O. 9; vgl. W. von Loewenich, Johanneisches Denken: ThBl 15/16 (1936/37) 266; M. Meinertz, Theologie des NT I, Bonn 1950, 178.
[31] E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus, Lund 1939.
[32] a. a. O. 299.
[33] a. a. O. 66ff; 123; 141ff.
[34] a. a. O. 74ff; 141ff.

das Prädikat will dabei der religiösen Bedeutung Jesu für die Menschen Ausdruck geben»[35]. Auch hier liegt es nach Percy näher, an das AT zu denken, anstatt «nach Vorbildern zu den Selbstprädikationen im Jo-Ev auf fremdem Boden zu suchen»[36]. Er gibt Norden darin Recht, «daß wir es hier mit orientalischer Sprach- und Denkweise zu tun haben: die Gottheit tritt als eine bezwingende Macht dem Menschen gegenüber»[37]. Das Hirtenwort Christi (Jo 10) ist« durch die Verwendung des Hirtenbildes im AT gut angebahnt»[38], während die mandäischen Texte, die den Erlöser als Hirten darstellen, sich auch sonst stark mit christlichen Vorstellungen berühren und somit als Zeugen für ein Abhängigkeitsverhältnis des Jo-Ev's vom Mandäischen ausfallen[39]. Jedoch auch die bei den Mandäern allerdings häufiger erscheinende Bildrede vom «Weinstock» macht die Annahme unnötig, auf ihrem Hintergrund die Ich-Worte Jesu in Jo 15 zu sehen[40]. Vielmehr knüpfen auch sie an das sowohl im AT wie im NT bekannte Bild vom Weinstock bzw. vom Baum, der Frucht bringt, an[41]; und Percy spricht die Vermutung aus, daß das mandäische Bildwort vom «Weinstock» auf christlichen Einfluß zurückzuführen sei[42]. Nach all dem bedarf es eigentlich kaum noch der Erwähnung, daß nach Percy die joh Ich-bin-Worte auch nicht «als polemisch bedingt» zu betrachten sind, «so daß Johs hier Jesus als das wahre Licht usw. im Unterschied von anderen Gestalten, die sich entweder selbst als das Licht der Welt ausgeben oder von ihren Anhängern dafür gehalten wurden, darstellen wollte»[43]. – Wie man auch zu den Ergebnissen Percys stehen mag[44], es folgt daraus doch, daß die Zuständigkeit des mandäischen Schrifttums für die Erklärung der joh Ich-bin-Worte nicht als so unbedingt gesichert angesehen werden darf, wie Schweizer es wahrhaben möchte, daß man vielmehr berechtigt ist, die Frage nach Ursprung und Sinn des ἐγώ εἰμι an das AT zu richten. Dazu kann noch geltend gemacht wer-

---

35 a. a. O. 213.
36 a. a. O. 215.
37 a. a. O. 215.
38 a. a. O. 229.
39 a. a. O. 228f.
40 a. a. O. 234.
41 a. a. O. 234.
42 a. a. O. 235.
43 a. a. O. 214.
44 Zur Problemstellung vgl. H. Schlier, Zur Mandäerfrage: ThRu 5 (1933), 1–34; 69–92; R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums: ZNTW 24 (1925), 100–146; H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage: SBA 1930, 596–608; C. H. Dodd, The interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge [4]1958, 115–130; H. Becker, Reden des Joh 30–41.

den, daß innerhalb des mandäischen Schrifttums nicht ein einziges absolutes ἐγώ εἰμι sich aufweisen läßt. – Der eigentlich hellenistische Ich-Stil, der dem AT und NT fremd ist, dringt erst in der christlichen Gnosis in das christliche Schrifttum ein[45].

II. *Erklärung aus dem AT und Spätjudentum*

Wenn Augustin in der Fortsetzung seines in der Einleitung zitierten Ausspruchs zur Erklärung des absoluten ἐγώ εἰμι im Jo-Ev bemerkt: «Multum est quod ait ipsum: quia sic dixerat et deus Moysi. Ego sum qui sum»[46], so weist er damit auf Ex 3, 14 zurück und möchte das ἐγώ εἰμι im Munde Jesu als den atl Gottesnamen verstehen. In neuerer Zeit haben Schlatter[47] und an ihn anschließend Zickendraht[48] auf den Zusammenhang des absoluten ἐγώ εἰμι mit Ex 3, 14 aufmerksam gemacht. Büchsel möchte die Formel lieber von Is 43, 10 herleiten[49]. Busch hinwiederum bringt das ἐγώ εἰμι mit einer ganzen Reihe von Gottesoffenbarungen des AT in Verbindung und führt dabei Is 43, 10. 11; 45, 5ff; 52, 6; Gn 17, 1; 28, 13; Ex 20, 2; 3, 14 an[50]. Ähnlich versteht Bauer die joh Ich-bin-Worte, wenn er sagt: «Man kann sich an das AT erinnert fühlen, besonders an das feierliche ‹Ich bin der Herr, dein Gott›, mit dem sich Jahve offenbart»[51]. Auch Percy möchte das «Ich bin» Jesu auf das AT zurückgeführt wissen und erinnert an Stellen wie Gn 28, 13; 46, 3; Ex 20, 2. 5; Is 43, 3. 11f; 15, 25, möchte aber dem vierten Evangelisten eine gewisse Eigenprägung zuerkennen[52]. Sehr stark betont Kundsin die joh Eigenprägung; lediglich in der Weisheitsliteratur des AT (Sir, Prov) stellt er einen Ansatz zum vollen joh Redetypus fest[53]. Stauffer dagegen sieht das absolute

---

[45] Beispiele für den typischen Ich-Stil in der christlichen Gnosis aus den Pseudo-Clementinen (R. III 45ff) (vgl. E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen ^{2}1924, 219); aus den Johannesakten (95) (vgl. Hennecke a. a. O. 187); s. Becker, Reden des Joh 14–29; vgl. Schulz a. a. O. 182.

[46] In Iohannis Evangelium Tractatus 38, 8 (PL 35 1678f).

[47] A. Schlatter, Der Glaube im NT, Leiden 1885, 177f; in der 2. Aufl., in der dieser Abschnitt wesentlich verändert ist, greift Schlatter auf Dt 32, 39; Is 43, 10; 48, 12 zurück.

[48] K. Zickendraht, Ἐγώ εἰμι: Theol. Stud. u. Krit. 94 (1922), 162–168.

[49] F. Büchsel, Johannes und der hellenistische Synkretismus, Gütersloh 1928, 37f; vgl. seine Ausführungen in TWNT II 398, wo er das absolute ἐγώ εἰμι des Jo-Ev's mit dem אֲנִי הוּא von Is 43, 10 gleichsetzt.

[50] F. Busch, Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie: Markus 13 neu untersucht, Göttingen 1938, 82.

[51] W. Bauer, Das Johannesevangelium, Tübingen ^{3}1933, 119.

[52] Percy, a. a. O. 215.

[53] K. Kundsin, Charakter und Ursprung der johanneischen Reden, Riga 1939, 220f; 222f; 252; vgl. noch ders., Zur Diskussion über die Ego-eimi-Sprüche

ἐγώ εἰμι wieder ganz auf dem Hintergrund des AT und führt Ex 3, 14; Dt 32, 39; Is 41, 4; 48, 12 an [54]. In späteren Arbeiten beantwortet Stauffer die Frage nach der Herkunft des prädikatlosen ἐγώ εἰμι etwa so: «Es stammt aus den kultischen Theophaniereden des AT (Ani Hu) und lebt in der jüdischen Festliteratur des neutestamentlichen Zeitalters fort (Passah und Laubhütten)» [55]. Richter hat in seiner Dissertation die Stauffer'sche These weiter ausgebaut und durch Darbietung eines reichhaltigen Materials zu stützen gesucht [56]. Wikenhauser meint, das «Ich bin» sei Is 43, 10f nachgebildet, und erinnert außerdem an Dt 32, 39 [57]. Auch Dodd hält es für eine Nachbildung des atl אֲנִי הוּא [58]. Bartina erkennt in einer Abhandlung über Jo 18, 4–8 das in diesem Abschnitt von Jesus ausgesprochene absolute ἐγώ εἰμι als die atl Offenbarungsformel אֲנִי יְהוָה [59].

Soll das absolute ἐγώ εἰμι als die ntl Offenbarungsformel aufgewiesen werden, so genügt es nicht – wie es in den angeführten Arbeiten fast durchweg geschieht –, auf die eine oder andere Stelle im AT als Parallele hinzuweisen, sondern dann muß versucht werden, den Weg aufzuzeigen, der vom AT über LXX und spätjüdisches Schrifttum zum NT hinführt [60].

1. AT: hebräischer Text und LXX.

a. Im AT begegnet die Offenbarungsformel außerordentlich häufig und zwar allermeist in Gestalt von אֲנִי יְהוָה (bzw. אָנֹכִי יְהוָה). In der Hauptsache lassen sich vier Arten ihres Gebrauchs feststellen. אֲנִי יְהוָה wird verwandt:

---

des Johannesevangeliums: Charisteria Johanni Köpp octogenario oblata, Holmiae 1954.

[54] E. Stauffer, ἐγώ: TWNT II, 350–352.

[55] E. Stauffer, Probleme der Priestertradition: TLZ 81 (1956), 135–150; 148; vgl. ders., Jesus. Gestalt und Geschichte (Dalp-Taschenbücher Bd. 332), Bern 1957, 130–146.

[56] J. Richter, Ani Hu und Ego eimi. Die Offenbarungsformel «Ich bin es» in der biblischen Welt und Umwelt. Diss. Erlangen 1956.

[57] Wikenhauser, Ev nach Joh 173.

[58] Dodd, Interpretation 350; vgl. D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism, London 1956, 325–329.

[59] S. Bartina SJ, «Yo soy Yahweh». Nota exegetica a Io 18, 4–8: Estudios Ecles. 32 (1958), 403–426.

[60] E. K. Dietrich, Die Umkehr (Bekehrung und Buße) im Alten Testament und im Judentum bei besonderer Berücksichtigung der ntl Zeit, Stuttgart 1936, macht den methodischen Vorschlag, zur Erforschung eines ntl Begriffes einen doppelten Weg einzuschlagen, nämlich einmal «vom neutestamentlichen Sprachgebrauch auszugehen und den Weg über die LXX zum AT einzuschlagen» und zweitens «von vornherein den entsprechenden Gedanken im hebräischen AT zu suchen (auf breiter sprachlicher Grundlage) und der neuhebräischen und aramäischen Fortsetzung desselben im Judentum nachzugehen» (239). Der Schnittpunkt der beiden Wege soll anzeigen, was in Bezug auf den ntl Begriff ausgeschieden, was hinzugenommen werden muß (240).

1. als Offenbarungsformel im strengen Sinne. Mit dem אֲנִי יְהוָה offenbart Gott sein Wesen, macht er kund, wer er ist und wie er ist (Gn 28, 13. 15; Ex 3, 14; 6, 2. 29; Ez 20, 5; Ps 81, 11 u. ö.). Bei der Gottesoffenbarung tritt der Mensch unmittelbar dem «Ich» Gottes gegenüber. Die Gegenwart Gottes löst Furcht und Schrecken in ihm aus; darum der oft mit der Offenbarungsrede verbundene Anruf: «Fürchte dich nicht!», durch den der Mensch befähigt werden soll, die erschreckende Gegenwart Gottes zu ertragen (Gn 15, 1; 26, 24; 46, 3; Ri 6, 23; Is 41, 10 u. ö.). Die Gottesoffenbarung geschieht nicht um des betreffenden Menschen willen, sondern um seiner Sendung willen, bei der er Gottes Werkzeug ist; daher das ebenso oft wiederkehrende «Ich bin mit dir!» (Gn 26, 24; 28, 15; Ex 3, 12; Is 41, 10 u. ö.). Das Außerordentliche der Gottesoffenbarung wird darin festgehalten, daß etwa Isaak und Jakob an dem Ort einen Altar errichten (Gn 26, 25; 28, 16ff; 35, 14f). Oft wird auch die Zeit angegeben: «Als nun Abraham 99 Jahre alt war» (Gn 17, 1); «Zum zweitenmal seit seiner Rückkehr» (Gn 35, 9).

2. Zur Begründung und Sicherstellung eines Gotteswortes. Das hinter dem Gotteswort stehende אֲנִי יְהוָה ist entweder Gewähr dafür, daß Gott durchführen wird, was er sagt (z. B. Ex 6, 6), oder es bringt den Anspruch Gottes zum Ausdruck, daß der Mensch das durchführe, was Gott in seinen Geboten befiehlt (z. B. Dekalog Ex 20, 1. 5)[61]. Die Gebote finden Sinn und Begründung in dem אֲנִי יְהוָה. Das ist bestimmend für die gesamte Gesetzesauffassung des AT: «Es (sc. das Gesetz) will die Bindung des Volkes und des Einzelnen an Jahve allein gewährleisten»[62]. Hieraus erklärt sich die überaus häufige Verwendung der Offenbarungsformel im sog. Heiligkeitsgesetz (Lv 17–26). Hier wird אֲנִי יְהוָה in vielen Fällen einfach hinter eine oder mehrere Bestimmungen gestellt, z. B. 18, 6. 21; 19, 37 u. ö. Man würde den Sinn des אֲנִי יְהוָה jedoch verkennen, wollte man in ihm lediglich eine an die einzelnen Vorschriften angehängte Formel sehen, die keinerlei tiefere Bedeutung mehr habe[63]. Der Sinn ist vielmehr dieser: Die Gebote Jahwes an sein Volk sind nicht menschliche Bestimmungen, sondern Ausdruck des Willens Gottes, sein Wort, durch das er sich dem Volke offenbart. Diese Gottesoffenbarung aber findet ihren Ausdruck in dem,

---

[61] Zum Ganzen vgl. noch: Ex 6, 8; 12, 12; 15, 26; 20, 2; Lev 17–26; Nu 3, 13. 41. 45; 10, 10; 14, 35; 15, 41; 35, 34; Os 12, 10; Is 27, 3; 41, 17; 44, 24; 60, 22; 61, 8; Jer 17, 10; 32, 27; Ez 5, 15. 17; 17, 24; 21, 22. 37; 22, 14; 23, 34; 24, 14; 30, 12; 34, 24; Zach 10, 6; Ps 50, 7.

[62] TWNT IV, 1030 (Gutbrod).

[63] Die Formel ist von einem späteren Redaktor des «Heiligkeitsgesetzes» hinzugefügt worden.

worin sie sich ein für allemal manifestiert hat, in der Offenbarungsformel. In den Bestimmungen des Gesetzes also begegnet der Mensch dem אֲנִי יְהוָה, dem persönlich sich offenbarenden Gott, oder – anders gewendet – die Bestimmungen des Gesetzes erfahren in dem אֲנִי יְהוָה ihre letztmögliche Begründung und Sicherstellung. Das wird noch deutlicher in den Fällen, in denen die Formel nicht einfachhin angehängt wird, sondern auch sprachlich als Begründung des bestimmten Gebotes erscheint, z. B. 24, 22; 26, 44. Diese Begründung wird jedoch in Lv 17–26 noch eigens herausgestellt mit dem Hinweis darauf, daß die Gebote auf Heiligkeit hinzielen und diese Heiligkeit wesentlich mit Jahwe verbunden ist. So 19, 2: «Ihr sollt heilig sein כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם» (vgl. 20, 7. 26). Der Satz könnte lauten: «Ihr sollt heilig sein, weil ich, euer Gott, heilig bin» – so versteht ihn offenbar die LXX. Aber es ist bezeichnend daß אֲנִי mit יְהוָה verbunden ist, oder – anders ausgedrückt –: anstelle des «Ich» steht die Offenbarungsformel. Heiligkeit hat in Jahwe nicht nur ihr Vorbild, sondern er ist es, der heiligt. In sieben Fällen (20, 8; 21, 8. 15. 23; 22, 9. 16. 32) wird dies dadurch hervorgehoben, daß die Offenbarungsformel als Subjekt des Satzes erscheint. Diese Konstruktion läßt erkennen, zu welch einheitlicher und festgeprägter Formel אֲנִי und יְהוָה verbunden sind[64].

3. als Inhalt der Erkenntnis, die im Menschen durch das geschichtliche Handeln Gottes hervorgerufen wird (Ex 6, 7; 7, 5. 17. 18; 15, 12; 29, 46; 31, 13; Dt 29, 6; 32, 39; 1 Kg 21, 13. 28; Is 43, 10; 45, 3; 49, 23. 26; 52, 6; 60, 16; Jer 24, 7; Ez 6, 7. 13; 7, 9. 27 u. ö.; Joel 2, 27; 4, 17; Ps 46, 11). Der hebräische Text verwendet dabei allermeist das Verbum ידע, das von der LXX fast durchweg mit γινώσκειν wiedergegeben wird. ידע bedeutet hier: «(eine Offenbarung) entgegennehmen, vernehmen und ein so bestimmtes Erkennen, während ein durch Fragen, Suchen und Forschen erarbeitetes Erkennen nicht gemeint ist»[65]. Daß es sich nicht um ein theoretisches Erkennen handelt, ergibt sich daraus, daß ידע zugleich das Moment des Anerkennens in sich schließt[66]. Diese Art des Gebrauchs der Offenbarungsformel läßt sich gut an dem Buch des Propheten Ezechiel studieren, in dem sie 75× vorkommt. Die Subjekte des Erkennens sind mannigfaltig. Meist aber ist es das Volk Israel, das aus dem geschichtlichen Handeln Jahwes erkennt, כִּי אֲנִי יְהוָה (38×), oder es sind die Führer des Volkes (2×),

---

64 Als Subjekt eines Satzes begegnet אֲנִי יְהוָה noch Is 42, 6ff; 45, 7. 8; Ez 12, 25; 14, 4. 7. 9; 34, 24.

65 L. Koehler, Theologie des AT, Tübingen 1936, 83.

66 S. G. J. Botterweck, «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des AT (BBB 2), Bonn 1951, 43ff; vgl. TWNT 1, 698 (Bultmann).

der Fürst und seine Anhänger (1×), die falschen Propheten (1×). Aber auch den Heidenvölkern gibt Jahwe sich durch sein Handeln zu erkennen; entweder werden sie mit dieser allgemeinen Bezeichnung genannt (6×), oder sie werden einzeln aufgeführt (16×). Die Bezeichnung des Subjekts kann noch allgemeiner sein, wenn es 2× (21, 4. 10) heißt: כָּל־בָּשָׂר, womit «alle Menschen» gemeint sind, bzw. einfach «man» (30, 25), oder aber das Subjekt kann dem Bilde entsprechen, das der Prophet schaut, so 17, 24: «Alle Bäume des Feldes» oder 37, 6: die «Totengebeine». Ebenso vielfältig sind die Taten, woran man erkennt, כִּי אֲנִי יְהוָה. Aber hauptsächlich lassen sie sich doch in zwei große Gruppen einteilen, die man «Gericht» und «Wiederherstellung» nennen könnte. Durch sein Gericht am eigenen oder an anderen Völkern offenbart sich Jahwe (45×). Durch die Wiederherstellung seines Volkes und einmal sogar durch die Wiederherstellung des ägyptischen Reiches (29, 16) wird Israel, werden die Bewohner Ägyptens oder die Heiden zur Erkenntnis Jahwes geführt (20×). Zu dieser letzten Gruppe ist noch zu bemerken, daß die Worte Jahwes hier vielfach messianischen Charakter tragen (bes. 34, 27). Objekt des Erkennens ist die Offenbarungsformel. Sicherlich will damit die Ausschließlichkeit und Einzigartigkeit Jahwes allen anderen Göttern gegenüber ausgesagt sein. Es soll aber hauptsächlich wohl die Offenbarung Jahwes selbst in eine feste Formel gefaßt werden. אֲנִי יְהוָה: so hat Gott sich den Vätern geoffenbart (20, 12. 20 wird ausdrücklich darauf verwiesen); und seitdem bergen diese beiden Worte all das in sich, was die Offenbarung Jahwes ausmacht. So inhaltsarm die Formel gegenüber der Fülle von Arten der Gottesoffenbarung auf den ersten Blick zu sein scheint, so reich ist sie für die, welche ihre Wirklichkeit im geschichtlichen Handeln Gottes erfahren, sei es das Volk Israel, seien es die heidnischen Völker.

4. Zur Hervorhebung der Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit Jahwes. So begegnet die Formel 6× bei Dt-Is in der Gestalt von אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד (Is 45, 5. 6. 18. 21. 22; 46, 9; s. auch Os 13, 4; Joel 2, 27).

Zwei wichtige Beobachtungen lassen sich an diesen Überblick anschließen:

1. Zuweilen kann אֲנִי הוּא an die Stelle von אֲנִי יְהוָה treten. Das mag weniger daraus zu erklären sein, daß man aus dem Jahwe-Namen ein הוּא heraushörte, als vielmehr daraus, daß הוּא auf den vorhererwähnten Jahwe-Namen zurückweist. Diese Beobachtung ist deshalb von Wichtigkeit, weil hier die Brücke sichtbar wird, die vom

hebräischen Text des AT über die LXX zum NT führt; denn die LXX gibt an allen Stellen אֲנִי הוּא mit dem absoluten ἐγώ εἰμι wieder (Dt 32, 39; Is 41, 4; 43, 10. 13. 25; 46, 4; 48, 12; 51, 12; 52, 6).

2. In der Spätzeit, in der das atl Schrifttum seinen eigentlichen und unmittelbaren Offenbarungscharakter mehr und mehr einbüßt, tritt die Offenbarungsformel kaum noch in Erscheinung. Das um so mehr, als Einflüsse der hellenistischen Umwelt die äußere Form der Rede bestimmen, d. h. das Schwinden der Offenbarungsformel geht konform mit dem stärkeren Hervortreten des Ich-Stils. Diese Beobachtung überrascht deshalb, weil man vom Studium der hellenistischen Literatur her gerade das Gegenteil zu erwarten geneigt wäre. Ein Vergleich des Ich-Stils mit der Ich-Form der Rede lehrt, daß innerhalb des AT nur in Prov und Sir von einem eigentlichen Ich-Stil gesprochen werden kann[67]. Sonst läßt sich der Gebrauch

---

[67] E. Norden, Agnostos Theos 177–239, hat auf diesen Stil aufmerksam gemacht und ihm eigene Stilgesetze zugewiesen. Eine kurze Zusammenfassung bietet E. Schweizer, EGO EIMI ... 10; vgl. H. Becker, Reden des Johannesevangeliums 7ff. Hier soll versucht werden, die Rede in der Ich-Form der im Ich-Stil gehaltenen gegenüberzustellen:

Ich-Form	*Ich-Stil*
1. Der Verfasser erzählt von sich selbst oder läßt einen anderen von sich erzählen nach Art eines Berichtes.	1. Beim Ich-Stil ist am auffälligsten die Anhäufung des Ich, das an betonter Stelle, meist am Anfang eines Satzes steht.
2. Das Ich ist dabei unbetont; es will nur Subjekt der Aussage sein.	2. Das Ich will nicht nur Subjekt sein, vielmehr gilt die Aussage nur als Prädikation des Ich, sei es als eigentliche Prädikation, sei es in der Form einer Partizipial- bzw. einer Relativkonstruktion.
3. Die Ich-Form kennt folgende Arten ihrer Verwendung: a. Aussagen der redenden Person über sich selbst auf die Frage: «Wer bist du?» oder «Was bist du?» b. Die redende Person nennt sich mit anderen zusammen oder stellt sich diesen gegenüber.	3. Wer den Ich-Stil gebraucht, tritt mit einem ganz bestimmten Anspruch auf, bzw. wen der Verf. im Ich-Stil reden läßt, den läßt er mit einem ganz bestimmten Anspruch auftreten, der über das dem Menschen zustehende Maß hinausgeht.
	4. Auch da, wo das Ich als Wort nicht herausgehoben, sondern in die Verbform eingegangen ist, nimmt es diese hervorragende Stellung ein. 5. Solche Sätze müßte man im Deutschen eigentlich wiedergeben mit: «Ich bin es, der ...»

Entsprechendes läßt sich von der Du-Form bzw. dem Du-Stil sagen:

Du-Form	*Du-Stil*
1. Es ist die Form, die innerhalb eines Gesprächs Verwendung findet. Eine Person wird angeredet in der Form der Aussage, der Frage oder des Befehls.	1. Auch hier wird eine Person angeredet, jedoch nicht in der Form eines Gesprächs, sondern in der Form der Anrufung bzw. der Preisung.

des Ich im AT durchweg in die Ich-Form einordnen. Die beiden Ausnahmen (Prov und Sir) zeigen darum um so deutlicher, daß der Ich-Stil im AT nicht gebräuchlich ist[68]. So kann auch die Offenbarungsformel dieser Stilart nicht zugeordnet werden, obwohl auf einen ersten Blick manches darauf schließen lassen könnte; vielmehr ist es so, daß die Offenbarungsformel da zurückweicht, bzw. ganz schwindet, wo der Ich-Stil sich in den Vordergrund drängt. Wohl gehört sie dem Offenbarungsstil an – darauf weisen ihre Feierlichkeit und die Begleitumstände hin; aber diese Art des Offenbarungsstils, wie er in der Offenbarungsformel zum Ausdruck kommt, unterscheidet sich vom Ich-Stil, wie er vor allem im Munde der altorientalischen und hellenistischen Götter gebräuchlich ist, wie die Offenbarung Jahwes sich von der dieser Götter unterscheidet.

b. Wird auch die Einheitlichkeit der Offenbarungsformel im hebräischen Text des AT nicht immer streng durchgehalten, so wird sie doch auf weite Strecken hin sichtbar. Es konnte festgestellt werden, daß die Formel in den weitaus meisten Fällen als אֲנִי יְהוָה erscheint und die anderen als Ausnahmen zu gelten haben. Aber auch da, wo אֵל bzw. אֱלֹהִים statt יְהוָה oder אָנֹכִי statt אֲנִי zu finden ist, trägt sie als Offenbarungsformel ein durchaus deutliches Gepräge. Beides – die Einheitlichkeit und das deutliche Gepräge – geht in der LXX so sehr verloren, daß man kaum noch von einer einheitlichen Offenbarungsformel sprechen kann.

Im einzelnen wird die Offenbarungsformel in der LXX wiedergegeben mit:

ἐγὼ κύριος (171×),
ἐγώ εἰμι κύριος (63×),
ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος (5×),
ἐγὼ ὁ θεός (4×),
ἐγώ εἰμι ὁ θεός (3×),
ἐγώ εἰμι (2×),
ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι (2×),

2. Das Du ist unbetont; es gilt nur als Subjekt der Aussage.

3. Im Zusammenhang des Satzes kann das Du betont sein, wenn es mit anderen Personen zusammen genannt oder ihnen gegenübergestellt wird.

2. Das Du wird betont herausgestellt; die Aussage will nur Prädikation des Du sein.

3. Im Gebet ist die Preisung oft mit der Bitte verbunden.

Ähnliches gilt in entsprechender Weise von der Er-Form bzw. dem Er-Stil.

[68] S. Becker, Reden des Johannesevangeliums 41–53, der freilich die joh Ich-Rede diesem Stil zuweist; vgl. Kundsin, Charakter und Ursprung der joh Reden 252.

ὁ θεὸς ὁ θεὸς σοῦ εἰμι ἐγώ (1×),
ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ θεός (1×),
ἐγώ (1×),
ἐγώ εἰμι αὐτός (1×),
ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι κύριος (1×).

Die Einheitlichkeit der Formel erleidet Einbuße schon dadurch, daß der Jahwe-Name von der LXX bis auf verschwindend wenige Ausnahmen mit κύριος übersetzt wird. κύριος aber ist nicht Name, sondern Bezeichnung und wird auch nicht nur als Umschreibung des Namens, sondern als Aequivalent von אֲדֹנָי auch als Bezeichnung gebraucht, so daß an manchen Stellen das doppelte κύριος κύριος sich findet, wobei das erste als Wiedergabe von אֲדֹנָי, das zweite von יְהוָה gilt (Ez 2, 4; 3, 27; 12, 10; 13, 20 u. ö.). Die Erkennbarkeit der Offenbarungsformel leidet vor allem dadurch, daß κύριος als Übersetzung von יְהוָה nicht wie im hebräischen Text als unlösbar mit ἐγώ angesehen, sondern zum Folgenden gezogen wird; so in der Wendung: κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν. Das zeigt sich z. B. Lv 19, 2; 20, 26. Hier wird die Offenbarungsformel ganz zerrissen, so daß sie nur noch zu erkennen ist, wenn man den hebräischen Text vor Augen hat. Gerade das «Heiligkeitsgesetz» (Lv 17–26), dem diese beiden Stellen entnommen sind, läßt beobachten, wie sehr es der Formel in der LXX an Deutlichkeit mangelt. Denn eine Übersetzung dieser Kapitel müßte vor allem das erkennen lassen, was deren charakteristisches Merkmal ausmacht: die strenge Einheitlichkeit und die sichtliche Herausstellung der Offenbarungsformel. Hinzu kommt die verschiedenartige Wiedergabe von אֲנִי bzw. אָנֹכִי mit ἐγώ oder ἐγώ εἰμι. Es läßt sich nicht feststellen, daß ἐγώ bzw. ἐγώ εἰμι nach einer bestimmten Regel verwandt werden. Einzig bei Ez – und hier nur ab 28, 22 – kann man eine gewisse Regelmäßigkeit in der Wahl beobachten. Während von Anfang des Buches bis zu dieser Stelle die Offenbarungsformel immer (eine Ausnahme) mit ἐγὼ κύριος übersetzt wird, steht von da ab (eine Ausnahme) ἐγώ εἰμι κύριος für אֲנִי יְהוָה und, wo אֲנִי יְהוָה als Subjekt auftritt, ἐγὼ κύριος. Besonderer Erwähnung bedarf die Übersetzung des Isaias-Buches. Zwar fügt auch dieses Buch sich ganz in das bisher gezeichnete Bild der LXX ein. Dennoch zeigt sich eine Besonderheit, die für die Untersuchung von Bedeutung ist: Hier findet sich das absolute ἐγώ εἰμι als Wiedergabe der Offenbarungsformel, am deutlichsten 45, 18: אֲנִי יְהוָה = ἐγώ εἰμι. Sonst entspricht ihm אֲנִי הוּא, von dem bereits gesagt wurde, daß es an diesen Stellen gleich אֲנִי יְהוָה sei. Aufschlußreich ist die Gegenüberstellung von 43, 10 und 45, 18:

43, 10: אֲנִי הוּא = ἐγώ εἰμι,
45, 18: אֲנִי יְהוָה = ἐγώ εἰμι.

Hier zeigt sich der Weg, der vom hebräischen Text des AT über die LXX zum NT führt.

Natürlich darf nicht jedes ἐγώ εἰμι als Aequivalent der Offenbarungsformel angesehen werden. Wie unbefangen im Gegenteil ἐγώ εἰμι in der LXX verwandt werden kann, zeigen jene Stellen, wo es – grammatisch so falsch und so ganz ungriechisch – zusammen mit einem Verbum im Indikativ steht. Die etwa 20 Stellen verteilen sich allerdings auf wenige Bücher (Ri, Ruth, 2. 3. 4 Kg) und sind am zahlreichsten in 2 Kg vertreten[69]. Diese so unverständlichen Formen werden noch unverständlicher dadurch, daß keineswegs ein Ordnungsprinzip sich feststellen läßt, nach dem sie verwandt würden. Es läßt sich nicht sagen, daß durch dieses ἐγώ εἰμι das Ich Gottes besonders hervorgehoben werden soll; denn weitaus häufiger findet es sich im Munde von Menschen. Auch läßt sich nicht sagen, daß die LXX אָנֹכִי konstant mit ἐγώ εἰμι übersetzt, ganz gleich ob mit oder ohne Verbform; denn an anderen Stellen wird es mit ἐγώ wiedergegeben (2 Kg 1, 16; 3, 13; 7, 2). Eine vollauf befriedigende Erklärung für diesen seltsamen Tatbestand gibt es nicht. Die Erklärungsversuche Thackeray's[70], Schweizer's[71] und Büchsel's[72] stimmen darin überein, daß auf solche Weise das Personalproblem besonders hervorgehoben werden soll, lassen aber offen, warum das an diesen Stellen geschieht, an anderen aber nicht. Man wird deshalb vielleicht folgendes hinzufügen können: Die Vorliebe der LXX, אָנֹכִי mit ἐγώ εἰμι zu übersetzen, drängt sich an diesen Stellen so stark durch, daß keine Rücksicht auf die grammatische Form genommen wird. Aber gerade diese Art der Verwendung zeigt, daß ἐγώ εἰμι für die Übersetzer der LXX ein abgegriffenes Wort ist, das keineswegs einem sakralen Gebrauch vorbehalten bleibt. So kann Schweizer, der dem ἐγώ εἰμι der LXX eine eingehende Untersuchung widmet, zu dem Schluß kommen: «Für die Übersetzer der LXX ist ἐγώ εἰμι keine Formel gewesen, die für den sakralen (hymnischen usw.) Gebrauch reserviert bleibt»[73]. Schweizer will diesen Schluß offenbar auf das ge-

---

[69] Beispiele für ἐγώ εἰμι mit Verbum im Indikativ (in der Gottesrede): Ἐγώ εἰμι ἔχρισά σε εἰς βασιλέα ἐπὶ Ισραηλ καὶ ἐγώ εἰμι ἐρρυσάμην σε ἐκ χειρὸς Σαυλ (2 Kg 12, 7), Τρία ἐγώ εἰμι αἴρω ἐπί σε (24, 12); (in menschlicher Rede): μὴ φοβηθῆτε, ὅτι οὐχὶ ἐγώ εἰμι ἐντέλλομαι ὑμῖν; (2 Kg 13, 28), ἀκούω ἐγώ εἰμι (20, 17).

[70] JThSt 8 (London 1907) 272f.

[71] EGO EIMI . . . 24ff.

[72] TWNT 398.

[73] EGO EIMI . . . 24.

samte AT, also auch auf den hebräischen Text, ausgedehnt wissen: denn er geht an Hand der LXX-Konkordanz vor und wirft nur von Zeit zu Zeit einen Blick auf den hebräischen Text – eine recht «stiefmütterliche» Behandlung[74]. Im hebräischen Text erkennt er wenigstens dem אֲנִי הוּא dem in der LXX das prädikatlose ἐγώ εἰμι entspricht, die Gott vorbehaltene Verwendung zu[75], obwohl das nicht einmal zutrifft, da man eine Stelle nachweisen kann, an der es sich im Munde eines Menschen findet (1 Chr 21, 17). Betrachtet man die LXX für sich allein und schaut von ihr aus allenfalls gelegentlich auf den hebräischen Text zurück, so mag das Urteil Schweizer's zu Recht bestehen; aber die LXX will als Übersetzung stets auf dem Hintergrund des hebräischen Textes gesehen sein. Das Urteil Schweizer's muß daher folgende Einschränkung erfahren: Erscheint auch ἐγώ ebenso wie ἐγώ εἰμι in der LXX häufig als ein abgeschliffenes Wort, dem keineswegs ausschließlich sakrale Bedeutung zukommt, so sind doch jene Stellen auszunehmen, wo das absolute ἐγώ εἰμι sich eindeutig als die Wiedergabe der Offenbarungsformel zu erkennen gibt. Hier erweist es sich nicht als eine abgegriffene Münze, sondern als Münze von vollgültiger und bedeutsamer Prägung: Hinter ihm steht אֲנִי יְהוָה, jene Formel also, welche die Offenbarung Jahwes in sich birgt. (Schluß folgt.)

---

[74] Vgl. Schweizer, EGO EIMI . . . 21.
[75] a. a. O. 24.

Zur Poetik und Exegese von Ps 48

Von Dr. P. Leo Krinetzki O. S. B., Neresheim

Die Heilige Schrift bietet sich uns wie jedes literarische Werk unter einem doppelten Gesichtspunkt dar: als ein *sprachliches* und womöglich sogar sprachkünstlerisches *Gebilde* und als ein Komplex von (meist religiös-theologischen) *Gedanken,* das heißt als Form und Gehalt. Dabei ist jedoch zu beachten, daß, wie die moderne Literaturwissenschaft und Sprachpsychologie nachgewiesen hat, in einem echten Gedicht «aller Gehalt zugleich sprachliche Form» ist [1]. «In der Dichtung gehört» die Sprache «schon als Klang und Bewegung zur Sinnmitte des Werkes. Im Bereich der Wissenschaft verhält sich die Sprache sinn*dienend,* im Bereich der Dichtung sinn*bildend*» [2].

Wenn dem so ist, dann kann die sprachliche Form, in der uns Gottes Offenbarung dargeboten wird, zumal wo es sich um eine poetische Form handelt, nicht gleichgültig sein. Ihre sorgsame Analyse gehört dann ebenso wesentlich mit zur Aufgabe der Schrifterklärung wie die des theologischen Gehaltes. Leider wurde diese systematische Formanalyse der heiligen Texte bisher so gut wie vollständig vernachlässigt [3], was einen empfindlichen Mangel bedeutet, der hoffentlich nach und nach behoben wird [4]. So ist die Aufgabe des Exegeten bei einem poetischen Text eine zweifache:

---

[1] W. Kayser, Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft, Bern 1948, 316, vgl. 293. Ähnlich F. Kainz, Psychologie der Sprache, I, Stuttgart 1941, 222.

[2] Kainz, a. a. O. 222.

[3] Die einzige größere Arbeit auf dem Gebiet der Stilkritik war: L. Köhler, Deuterojesaja stilkritisch untersucht: BWAT 37 (1923). Auch die Gattungsforschung H. Gunkels (s. seine von J. Begrich herausgegebene «Einleitung in die Psalmen», Göttingen 1933) verdient hier in gewissem Sinn Erwähnung.

[4] Einen verheißungsvollen Neuanfang leitete auf diesem Gebiet mein verehrter Lehrer am römischen Bibelinstitut, Prof. L. Alonso-Schökel S.J., ein, dessen Vorlesungen ich teilweise die Anregung zu dieser Arbeit verdanke. Vgl. von dem Genannten: Is 12: De duabus methodis pericopam explicandi: VD 34 (1956), 154–160; Nota estilistica sobre la particula הִנֵּה: Bib 37 (1956), 74–80, und besonders seine Dissertation: Estudios sobre el estilo poético de Is 1–35, Rom 1957.

die Analyse der Form nach den Gesetzen der Literarkritik, Stilistik und Poetik, und die Hebung des Sinngehaltes mit den bekannten Mitteln der Philologie, der Exegese und ihrer Hilfswissenschaften.

Dieser doppelten Aufgabe möchte sich der vorliegende Aufsatz für Psalm 48 unterziehen. Wegen des beschränkten Raumes muß natürlich auf eine allseitig in die Tiefe vordringende und den Einzelheiten nachgehende Exegese verzichtet werden; diese ist eher Aufgabe der großen Kommentarwerke. Auch bei der poetischen Analyse kann es sich nur um einen ersten Versuch handeln. Es sei jedoch bemerkt, daß es dabei nicht so sehr um die Aufzählung der einzelnen poetisch-stilistischen Strukturelemente im Sinne der älteren Poetik und Stilistik geht [5], als um die Wirkung, die diese einzelnen Elemente im Gesamt des Kunstwerkes leisten, um die «lyrische» Haltung, die ihnen allen zugrunde liegt und die sie untereinander zu einer Einheit verbindet [6]. Letztes Licht wird sodann von der Gattung her auf diesen Psalm fallen, womit der Übergang zur Exegese des Sinngehaltes gegeben ist, die den zweiten Teil dieses Aufsatzes bildet.

Zuerst sei jedoch der hebräische Text des Psalms in seiner ungefähr ursprünglichen Aussprache [7] hierhergesetzt, desgleichen eine deutsche Übersetzung, die den hebräischen Rhythmus nachahmt (metrischer Akzent fettgedruckt, // Zäsur in vier-, / in dreihebigen Stichen [beide teilweise unsicher], rechts die Zahl der Hebungen):

---

[5] Für die hebr. Poetik und Stilistik vgl. E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Literatur dargestellt, Leipzig 1900.

[6] Vgl. Kayser, a. a. O. 292f.

[7] 1. Die *Begadkephat*-Konsonanten wurden in alter Zeit wohl hart ausgesprochen, vgl. P. Kahle, Die Masoreten des Westens, Stuttgart 1927, 48–50, und: Zur Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern: Bertholet-Festschrift, Tübingen 1950, 282f. 2. Die *Hilfsvokale* bei Laryngalen sind nach Kahle, Masoreten des Westens, 47; Bertholet-Festschrift, 282, spätere Zusätze zur Sicherung der Aussprache der in der Spätzeit nicht mehr vorhandenen Kehllaute. Darum sind sie zu streichen, wo sie nicht morphologisch ursprüngliche Vokale repräsentieren. 3. Mit den Qumrân-Texten wird man wohl in der Frühzeit die *Segolata* einsilbig gelesen haben (vgl. 1QS 8, 6 *qwdšym* und S. Mowinckel, Zum Problem der hebräischen Metrik: Bertholet-Festschrift, 386f, zu Klgl 1, 7bβ *[qadm]* und 2, 17cβ *[qarn]*). 4. Manche *Vokale* werden in der Frühzeit noch nicht zu Schewa abgeschwächt gewesen sein (vgl. die Transskriptionen der hebr. Eigennamen in LXX). Doch ist das in den einzelnen Fällen unsicher (Ausnahme *ṣâbâ'ôt* = σαβαώθ LXX, 65mal bezeugt, darum in 9aβ[1] eingesetzt). – In V. 3b ist vielleicht wie in Os 5, 13aβ; 10, 6aβ (vgl. BH^3) *malkî râb* zu lesen (mit Jod compaginis). Die Konjunktionen *û* V. 2a und *w*ᵉ V. 13a sind möglicherweise spätere Zusätze. Darauf wies mich L. Alonso-Schökel dankenswerterweise hin.

šîr mizmôr libnêy qoraḥ.	1	*Ein Lied. Ein Psalm. Von den Söhnen Korachs.*	
	I		
gâdôl yahwäh // ûmehullâl meʾod	2a	*Gewaltig ist Jahwe // und wert allen Lobes*	4
beʿîr ʾälohêynû.	2bα	*In unserer Gottesstadt,*	2
har-qòdšô	2bβ	*Auf seinem heil'gen Berg,*	
yepêh nôp	3aα^1	*dem schön-erhabnen,*	3
meśôś kòl-hâʾârṣ.	3aα^2	*Dem Stolz der ganzen Erde,*	2
har-ṣiyyôn // yarketêy-ṣâpôn	3aβ	*Dem Berge Sion, // dem «Winkel von Ṣâpôn»,*	4
qiryat malk[î] râb.	3b	*In des «Großkönigs» Burg:*	2
yahwäh[8] *beʾarmenôtäyhâ*	4a	*Jahwe*[8] *hat an ihren Palästen*	3
nôdaʿ lemiśgâb.	4b	*Sich erwiesen als Hort.*	2
	II		
kî-hinnêh hammalkîm nôʿadû	5a	*Denn siehe, die Könige traten an,*	3
ʿâberû yaḥdâw.	5b	*Rückten an vereint.*	2
hêmmâh[9] *râʾû // kên tâmâhû*	6a	*Doch* s i e[9] *kaum daß sie aufgeschaut, // verzagten sie schon,*	4
nibhalû nähpâzû.	6b	*Flohn voll Entsetzen;*	2
reʿâdâh ʾaḥâzâtam šâm	7a	*Schrecken erfaßt' sie allda,*	3
ḥîl kayyôlêdâh.	7b	*Wehen wie Mutterwehen,*	2
kerûaḥ[10] *qâdîm tešabbêr*	8a	*Gleich*[10] *dem Ostwind, der da zermalmt*	3
ʾoniyyôt taršîš.	8b	*die Tarsisschiffe.*	2
	Mittelstrophe		
kaʾašär šâmaʿnû // kên râʾînû	9aα	*Wie wir's gehört, // so schauten wir's nun*	4
beʿîr yahwäh ṣâbâʾôt	9aβ^1	*An der Stadt Jahwe-Sabaoths,*	3
beʿîr ʾälohêynû	9aβ^2	*An der Stadt unsres Gottes:*	2
yahwäh[8] *yekônenähâ / ʿad-ʿôlâm (säläh).*	9b	*Jahwe*[8] *erhält sie / auf ewig! (Säläh)*	3
	IV		
dimmînû yahwäh[8] *ḥasdäkâ*	10a	*Wir gedenken, o Jahwe*[8], *deiner Huld*	3
beqîrb hêykâläkâ.	10b	*Im Innern deines Tempels:*	2

---

[8] Lies so an allen angegebenen Stellen dieses elohistisch überarbeiteten Psalms mit Targum, statt MT *ʾälohîm*.

[9] Braucht nicht anders verstanden zu werden (gegen M. Dahood, The Language and Date of Psalm 48 [47]: CBQ 16 [1954], 16, der das Wörtchen mit ugar. *hm* als Interjektion «siehe» faßt). Vgl. H. Gunkel, Die Psalmen (HKAT), Göttingen 1926^4, 207: «*sie*, so viele ihrer waren» (fast «diese», vgl. Ps 107, 24; Job 24, 13).

[10] So ist statt MT *berûaḥ* zu lesen. Gründe: 1. *tešabbêr* läßt sich normalerweise nur von einer immer wiederkehrenden Erfahrungstatsache verstehen (P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rom 1947^2, 113d); 2. die plötzliche Einführung Jahwes als (namentlich nicht genanntes) Subjekt zu *tešabbêr* = 2. sg. m. in MT ist völlig unmotiviert, da bis V. 9 incl. von Jahwe nur in der 3. Person die Rede ist. Also Verschreibung von כ in ב (Konjektur [so wahrscheinlich auch schon in den «pc MSS» in BH^3, bei denen es sich um sehr späte Hss. handelt; vgl. B. Kennicott, VT Hebr. cum variis lectionibus, II, Oxford 1780, 346]).

kᵉšimkâ yahwäh [8] //	11aα	*Wie dein Name, Jahwe* [8], //	
kên tᵉhillâtkâ		*so [ergeht] auch dein Ruhm*	4
ʿal [11]*-qaṣwêy ʾârṣ.*	11aβ	*Über* [11] *der Erde Enden hin!*	2
ṣidq mâleʾâh yᵉmînäkâ	11b	*Voll der Gerechtigkeit ist*	
		deine Rechte;	3
yiśmaḥ har-ṣiyyôn	12aα	*Des freu' sich der Sionsberg,*	2
tâgêlnâh bᵉnôt yᵉhûdâh	12aβ	*Frohlocken sollen Judas Töchter*	3
lᵉmaʿn mišpâṭäykâ.	12b	*Ob deiner Gerichte!*	2

V

sobbû ṣiyyôn //	13a	*Umschreitet den Sion,* //	
wᵉhaqqîpûhâ		*zieht um ihn herum!*	4
siprû migdâläyhâ.	13b	*Zählt seine Türme!*	2
šîtû libbᵉkäm /	14aα	*Betrachtet [bewundernd]*	
lᵉḥêylâẖ [12]		*seinen Vorwall!* [12]	3
passugû [13] *ʾarmnôtäyhâ.*	14aβ	*Umsäumt* [13] *seine Paläste!*	2
lᵉmaʿn tᵉsappᵉrû //	14b	*Dann könnt ihr erzählen* //	
lᵉdôr ʾaḥᵃrôn		*dem Geschlecht, das da*	
		kommt:	4
kî zäh yahwäh [8].	15aα	*Ganz so ist Jahwe,*	2
ʾᵉlohêynû ʿôlâm wâʿäd	15aβ	*Unser Gott, auf immer und ewig!*	3
hûʾ yᵉnahᵃgênû /	15b	*Er ist's, der uns leitet* /	
ʿôlâmôt [14].		*in Ewigkeit!* [14]	3

[11] Eine Änderung in *ʿad* oder *ʾäl*, wie sie manche Autoren vorschlagen, ist unnötig, zumal sichere hsl. Belege dafür fehlen (Kennicott, a. a. O. 346, zitiert nur eine einzige Hs. mit *ʿad* aus dem Anfang des 15. Jhs., die indes mit ihrem unverständlichen יוספי begründeten Anlaß zur Vorsicht gibt; LXX, Syr und Hie sind dafür kaum eine Stütze; sie interpretieren wohl nur das *ʿal* des hebr. Textes in diesem Sinn; so auch z. B. das Psalterium Pianum, jedoch kaum zu Recht, da an allen Stellen, wo ein klares «bis an die Enden der Erde» gemeint ist, *ʿad* [Dt 13, 8 u. ö.] oder *lᵉ* [Job 28, 24] – nie *ʾäl!* – steht; vgl. besonders den korachitischen Ps 46, 10). Auch eine Interpretation des *ʿal* im Sinn von «von» ist, wenigstens hier, unmöglich (gegen Dahood, a. a. O. 16f), da der ganze Zusammenhang die Vorstellung erheischt, daß sich Jahwes «Name» und «Ruhm» vom *Sion* her ausbreitet, und vor allem, weil in der Verbindung «von den Enden der Erde» sonst ausschließlich die Präposition *min* anzutreffen ist (vgl. Dt 13, 8; Is 5, 26 u. ö.). Dagegen empfiehlt sich die Bedeutung «über» durch analoge Stellen wie Ex 27, 4 *ʿal ʾarbaʿ qᵉṣôtâyw* «auf, an seinen vier Ecken» sc. des Altares.

[12] So (הּ) statt MT *lᵉḥêylâh* (ה). Die von *G-K*, S. 91, Anm. 2, für die Erweichung des Mappîq angeführten Beispiele sind recht unsicher.

[13] Lies *passugû* mit Dahood, a. a. O. 17f, statt MT *passᵉgû* (unerklärtes Hapaxlegomenon). *passugû* = Konjunktion *pa* + *sugû* (Imper. 2. pl. Qal von *sûg* vgl. Hl 7, 2) «und umsäumet alsdann» (nicht «and repair», wegen des Parallelismus mit 13a), vgl. unten S. 96. Zu der Konjunktion *pa-* im AT vgl. Job 9, 12a. 20a; sicher Ps 50, 10bβ. 11a; M. Dahood, Some Northwest-Semitic Words in Job: Bib 38 (1957), 310–312. Der Einwand G. Garbinis, La congiunzione semitica **pa-*: Bib 38 (1957), 421, Anm. 2, diese Stellen seien als Emendationen zweifelhaft, erledigt sich durch den Hinweis, daß Vokaländerungen und andere Wortabteilungen textkritisch keine Emendationen darstellen. – Neue ugaritische Beispiele zu *p-:* PRU II (= C. F. A. Schaeffer – Ch. Virolleaud, Le Palais Royal d'Ugarit, II, Paris 1957), 10, 7; 12, 28; 18, 17; 20, 7. (Die Zitate ugaritischer Texte, die weiterer Angaben entbehren, werden geboten nach C. H. Gordon, Ugaritic Manual, Rom 1955.)

[14] *ʿôlâmôt* (oder *ʿôlâmât* [תָ—]) mit LXX εἰς τοὺς αἰῶνας, statt MT *ʿal-mût,* nach ugar. *ʿlmt* PRU II 8, 15, von einem Femininum *ʿôlâmâh, ʿôlâmât* oder *ʿôlâmat* (vgl. *mòḥᵒrât, šᵉnât* Ps 132, 4, *qâʾat* Is 34, 11; Soph 2, 14 [Joüon, Grammaire 89n]). Es handelt sich wahrscheinlich um eine stilistische Variation zu *ʿôlâm wâʿäd* V. 15a (Kanaanismus). Damit entfallen wohl alle anderen Versuche, die Wortverbindung zu erklären (vgl. z. B. BH[3] z. St.).

I. Zur Poetik des Psalms

Zuerst soll also die äußere Form des 48. Psalms untersucht werden, nicht im Sinne der Literarkritik, sondern der modernen Poetik. Gegenstand der Untersuchung ist somit die poetische Seite am Psalm, nämlich sein äußerer Aufbau, seine «Lautung»[15] und seine «Lyrik».

1. Der äußere Aufbau

Wenn wir den äußeren Aufbau näher betrachten, so staunen wir über seine Regelmäßigkeit in Strophik und Metrik und zugleich über die Unregelmäßigkeit seiner Parallelismen.

a) Die strophisch-metrische Struktur. Da die Frage der hebräischen Metrik und Strophik nicht voll geklärt ist[16], kommt den folgenden Feststellungen natürlich zum Teil nur bedingte Sicherheit zu.

«Die *Strophe* ist eine metrische Größe, die da anzuerkennen ist, wo die gleiche Zahl und die gleiche Art von zwei oder mehreren Versen zwei- oder mehrere Male wiederkehrt, so also, daß der erste Vers der zweiten und spätere Wenden dem ersten Vers der ersten Wende metrisch genau gleicht, der zweite hier dem zweiten dort usw. Die gleiche Zahl von Versen genügt nicht, sondern es muß hinzukommen, daß die gleichliegenden Verse auch immer gleich gebaut sind»[17].

Entgegen anders gerichteten Auffassungen[18] bewahrheitet sich m. E. die soeben gegebene Begriffsbestimmung einer Strophe in Ps 48 einigermaßen, allerdings nicht in der Forderung, daß alle Strophen den genau gleichen Aufbau aufwiesen, wohl aber so, daß in beinahe vollkommener Symmetrie Strophe I fast vollständig Strophe V, und Strophe II genau Strophe IV metrisch entspricht. Dagegen weist Strophe III eine eigene metrische Struktur auf, und zwar zu keinem anderen Zweck (neben dem S. 90 genannten theologischen!) als zur Unterstreichung der sonstigen Symmetrie; denn sie steht genau in der Mitte der vier anderen sich symmetrisch entsprechenden Strophen[19]. Wegen dieser ihrer Ausnahmestellung wird man sie am besten als «Mittelstrophe» bezeichnen.

Die *vier* paarweise miteinander in der erwähnten Weise korrespondierenden Strophen bestehen aus je *vier* Distichen mit teils 4+2, teils 3+2 Hebungen, nur im Schlußdistichon lautet das Schema, zur Erreichung eines feierlichen Ausklanges, 3+3. Die Mittelstrophe weist 4+3+2+3 Hebungen auf[20]. Somit ergibt sich das Gesamtschema:

---

[15] Der Ausdruck findet sich bei Kayser, a. a. O. 102.

[16] Vgl. O. Eißfeldt, Einleitung in das AT unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrân-Schriften, Tübingen 1956², 63. Ebd. 63 und 877f die wichtigste Literatur zur hebr. Metrik.

[17] O. Eißfeldt, Einleitung, 72.

[18] Auch entgegen der Skepsis Eißfeldt's selbst, nach dem (S. 72) «derartige Strophen ... noch nicht sicher nachgewiesen» sind.

[19] Das *sälâh* nach V. 9 verbietet die Verbindung des Verses mit den VV. 10 bis 12 zu einer Strophe (gegen H. Herkenne, Das Buch der Psalmen, Bonn 1936, 180, und F. Nötscher, Die Psalmen [Echter Bibel], Würzburg 1947, 95). V. $9a\beta^1$ ist textkritisch nicht ganz sicher. Änderungen, wie die in Anm. 21 erwähnten, sind jedoch bei der allgemeinen Unsicherheit abzulehnen; denn $9a\beta^2$ kann auch eine sehr wirksame Variation zu $9a\beta^1$, also echt sein.

[20] Die Verkürzung zu vier statt der sonstigen acht Zeilen läßt sich, wie gesagt, aus der Symmetrie befriedigend erklären. Somit bedarf es nicht der

I	II	Mittelstrophe	IV	V
4+2	3+2	4+3+2+3	3+2	4+2
3+2	4+2		4+2	3+2
4+2	3+2		3+2	4+2
3+2	3+2		3+2	3+3

Dieser Aufbau ergibt sich zwanglos aus dem traditionellen Text (MT), also ohne Zuhilfenahme von Konjekturen, zu denen früher manche Autoren, in Verkennung der Symmetrie, zur Erreichung der «ursprünglichen» Einheitlichkeit des Strophenbaues ihre Zuflucht nahmen [21]. Die oben im hebräischen Text aus textkritischen und phonetischen Gründen angedeuteten Änderungen lassen die Metrik des MT im wesentlichen unberührt, nur daß gelegentlich die Tonstelle und die Zahl der unbetonten Silben leicht variiert. Die Zahl der unbetonten Silben übersteigt jedoch nie drei Silben, das ist die heute für die hebräische Metrik vielfach angenommene Höchstzahl der unbetonten Silben [22].

Die hier angenommene Akzentverteilung entspricht fast durchwegs der des masoretischen Textes bei K i t t e l. Einen Zweifel kann es höchstens in 2bβ und 3aβ geben, wo man *har-qòdšô* und *har-ṣiyyôn* mit oder ohne Nebenton lesen kann. Nach N. S c h l ö g l, Die echte biblisch-hebräische Metrik: Biblische Studien 17, 1, Freiburg i. Br. 1912, 75, sind alle status constructus-Formen «nebentonig». Darum wird in 3aα¹ *yᵉpêh nôp* akzentuiert. Allein diese Regel versagt offensichtlich in 3aα², wo man unmöglich *mᵉśôś kòl-hâʾârṣ* (nur *ein* Hauptton!) akzentuieren kann, weil der Tonsilbe (auch nach S c h l ö g l) nicht vier unbetonte Silben vorangehen können. Wegen der sonst beachteten strengen Symmetrie wird man nun in V. 3 folgendermaßen akzentuieren müssen: *har-qòdšô*, *har-ṣiyyôn* (mit Nebenton) und *mᵉśôś kòl-hâʾârṣ* (vgl. die gleichliegenden Verse 14aα, 14b und 14aβ). Dagegen ist in V. 12aα, wiederum wegen der Symmetrie, *har-ṣiyyôn* ohne Nebenton zu lesen [23].

Nach S c h l ö g l (S. 73) erleidet die gesunde Hauptregel: «Jeder Hauptton muß auch in der Poesie metrischer Akzent ... werden» folgende Einschränkung: «wenn er nicht durch einen unmittelbar folgenden Hauptton behindert ist». Das ist der Fall in 11aβ, wo aus Gründen des Wohlklangs wohl nicht mit MT *ʿal-qaṣwêy-ʾäräṣ*, sondern *ʿal-qaṣwêy-ârṣ* zu betonen ist. Der status constructus muß hier wieder einen Hauptakzent erhalten, weil sonst die Symmetrie durchbrochen würde und man wohl kaum der Tonsilbe drei unbetonte Silben vorangehen lassen kann.

Annahme, daß die dritte Strophe ein späterer Zusatz oder ein (am Schluß des Liedes ausgefallener) Refrain sei (gegen J. C a l è s, Le livre des Psaumes, traduit et commenté, I, Paris 1936³, 490). Schon C a l è s jedoch bietet die hier vorgenommene Stropheneinteilung.

[21] So stellt z. B. G u n k e l, Die Psalmen, 208, damit «der Versbau leichter» wird, in V. 9 *bᵉʿîr ʾᵉlohêynû* hinter *râʾînû* und streicht «mit MSS» das *ʾᵉlohîm* V. 9b. J. M o r g e n s t e r n (s. S. 83), 19–23, nimmt zur Erreichung eines Dreierstichus zwischen den beiden Substantiven in 2bα den Ausfall eines Wortes an, wie er aus dem gleichen Grund in 3aα² *kòl-* in *kol* (mit Cholem) ändert und ihm einen eigenen Akzent gibt; 9aβ streicht er zu *bᵉʿîr yahwäh ʾᵉlohîm* zusammen, eine Lesung, die «restores perfectly the metrical form of the distich», und 9b stellt er hinter 4b. – In 2a ist nach A. B r u n o, Der Rhythmus der alttestamentlichen Dichtung. Eine Untersuchung über die Psalmen I–LXXII, Leipzig 1930, 233f, mit S t a e r k und K i t t e l «um des Metrums willen» *yahwäh* und in 11a nach ihm allein «wegen des Metrums» *ʾᵉlohîm* zu streichen.

[22] Vgl. H. H ö p f l – A. M i l l e r – A. M e t z i n g e r, Introductio specialis in VT, Rom 1956⁵, n. 317β, und T. P i a t t i, Il libro dei Salmi, versione omòfona, Rom 1954, 17.

[23] Vgl. J. S c h i l d e n b e r g e r, Psalm 109 (110): Christus, König und Priester: Benediktinische Monatsschrift 20 (1938), 363, Anm. 1: «Die hebräische Metrik ... ist ziemlich elastisch. Einmal können zwei Wörter, die enger zusammengehören (z. B. durch status constructus), eine einzige Betonung ausmachen, ein andermal nicht»; ähnlich in: Zur Textkritik von Ps 45 (44): BZ NF 3 (1959), 32. Für die status constructus-Verbindung vgl. S. M o w i n c k e l, Zum Problem der hebr. Metrik, 385.

Im übrigen sind die wenigstens teilweise anerkannten[24] Regeln Schlögls (S. 73f) zu beachten, daß alle Präpositionen nebentonig sind, die Abverbien *kî, kên, šâm* dagegen bald haupt-, bald nebentonig, bzw. bald metrisch betont, bald unbetont sind. Man wird also in 9aα und in 11aα *kên* betonen müssen, und zwar sowohl wegen des Nachdrucks, den das Adverb an beiden Stellen vom Sinn her erhält, als auch wegen der jeweils vorangehenden Zäsur. Auch das Adverb *šâm* in 7a erhält wegen seiner Stellung in einem dreihebigen Stichus den Ton. Dagegen hat man in 5a aus dem gleichen Grund (gegen MT) das *kî* unbetont zu lassen.

Noch ein kurzes Wort zu den *Zäsuren.* In die vierhebigen Stichen wird nach der zweiten Hebung möglicherweise jeweils eine Zäsur anzusetzen sein[25]. Das dürfte sicher sein für 3aβ, wo zwei Appositionen aufeinander folgen. Es liegt nahe in 6a und 11aα wegen der Einführung eines neuen Satzes durch *kên,* und weil sonst zwei unbetonte Silben aufeinander folgen würden. Ähnliches gilt für 9aα und sinngemäß für 2a, 13a und 14b, den letzten Stichus dieser Art. Auch in den Dreierstichen erscheint mit Ausnahme von 2bβ+3aα, 8a, 9aβ^1, 10a, 11b, 12aβ, 15aβ (Sinneinheit!), 4a (zwei Akzente in einem untrennbaren Wort!) sowie den Versen 5a und 7a (wo eine Zäsur höchstens nach *hinnêh* bzw. *reʿâdâh* möglich wäre, aber nach Analogie mit 6a besser vermieden wird) eine kleine Zäsur nach der zweiten Hebung angebracht; jedenfalls wird eine solche von MT selbst durch das Zeichen | nach *libbekäm* in 14aα für wenigstens *einen* Dreierstichus vorgesehen, wie übrigens auch in 9aα für einen Viererstichus (in 15aα MT ist das Zeichen nicht am Platze).

Das in Ps 48 verwendete Versmaß ist somit das *Qînâh-Metrum,* das gewöhnlich Verse mit dem Schema 3+2, aber auch solche mit dem Schema 4+2 und 4+3 aufweist. Die ästhetische Wirkung dieses Versmaßes besteht darin, daß die verkürzte zweite Zeile wie ein echoartiger Nachhall der ersten Zeile wirkt[26]. Dieses Echo kann sowohl abbrechendes Schluchzen als auch Festigkeit, energischen Schluß symbolisieren, weshalb das Metrum nicht nur in Klage-, sondern auch in Vertrauensliedern wie Ps 27 verwendet werden kann[27]. Auch in Ps 48 erweist es sich als ein ästhetisch sehr wirksames Kunstmittel. Bisweilen kommt in der Verteilung der Worte auf die erste oder zweite Zeile die Abstufung ihrer Bedeutung zum Ausdruck. So erscheint in der um das Doppelte längeren ersten Zeile von V. 2 der Satz *gâdôl yahwäh ûmehullâl meʾod* als die Hauptaussage, die zweite Zeile *beʿîr ʾᵃlohênû* dagegen nur als eine nähere Bestimmung der ersten. Das ist exegetisch bedeutsam: Der Psalmist will nicht die Stadt um ihrer selbst willen preisen, sondern nur als den Ort, an dem Jahwe sich selber durch seine Rettungstat verherrlichen wollte. Auch sonst sind die entscheidenden Aussagen meist auf die längeren Zeilen mit vier oder drei Hebungen verteilt.

b) Der parallelismus membrorum. Im Gegensatz zu der Regelmäßigkeit der Metrik und Strophik ist die Verteilung der drei bekannten Arten des parallelismus membrorum in Ps 48 sehr unregelmäßig. Wie wir soeben sahen, besteht das Lied mit Ausnahme der Mittelstrophe (V. 9) aus Versen zu je einem Distichon. Der Parallelismus ist aber nicht immer auf einen Vers beschränkt, sondern erstreckt sich teilweise auch über mehrere Verse hinweg (äußerer Parallelismus)[28]:

1. Der *synonyme Parallelismus* steht hier an Häufigkeit hinter dem synthetischen zurück; er kommt an folgenden Stellen vor: 2bα – 3b; 2bβ – 3aβ *(harqòdšô – har ṣiyyôn);* 6a – 6b *(tâmâhû – nibholû);* 7a – 7b; 9aβ^1 – 9aβ^2; 13a *(sobbû – wehaqqípûhâ);* 13a – 14aβ; 15aα – 15aβ.

---

[24] Siehe Mowinckel, a. a. O. 385, zu *kòl–;* allgemein F. Zorell, De forma quadam carminum hebraeorum frequenter adhibita parum explorata: Miscellanea Biblica, II, Rom 1934, 300–303.

[25] Vgl. Th. H. Robinson, Principles of Hebrew Poetic Form: Bertholet-Festschr., Tübingen 1950, 448, der jedoch neben dem 2+2- und 3+2-Schema nur das 4+3-Schema zu kennen scheint.

[26] Vgl. C. Budde, Das hebräische Klagelied: ZAW 2 (1882) 49.

[27] Vgl. J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, 332.

[28] Vgl. Höpfl-Miller-Metzinger, Introductio, 262.

2. Der *antithetische Parallelismus* ist am seltensten: 6a *hêmmâh râ'û – kên tâmâhû* (nicht ganz eindeutig); 9aα *ka'ᵃšär šâma'nû – kên râ'înû;* 11aα *keśimkâ yahwäh – kên tehillâtkâ* (nach der im exegetischen Teil gegebenen Deutung von *šêm).*

3. Der *synthetische Parallelismus* ist am häufigsten: 2a – 2bα; 2bβ – 3aα; 3aβ – 3b; 4a – 4b; 5a – 5b; 8a – 8b; 9a – 9b; 10a – 10b; 11aα – 11aβ; 11b – 12aα; 12aβ – 12b; 13a – 13b; 14aα – 14aβ; 15a – 15b.

Man sieht, daß sich die Parallelismen an einigen Stellen überschneiden, was die Identifizierung der einzelnen Typen erschwert. In dieser Verschlingung liegt aber zweifellos ein hoher Grad künstlerischer Gestaltung. Ähnliches begegnet uns in der Musik, etwa in einer Fuge, wo das Sichüberschneiden mehrerer Stimmen für ästhetisch wirkungsvoller gilt, als eine bloße Nebeneinanderstellung derselben[29]. In V. 6 wenigstens mag dadurch der Eindruck der über die feindlichen Könige gekommenen Verwirrung verstärkt werden.

Weit entfernt davon, durch starre Eintönigkeit zu ermüden, erfreut uns also das Lied durch den Wechsel seiner sechs- und fünfhebigen Verse und die eigenwillige Linienführung seiner Gedankenreime, die übrigens nicht völlig allein dasteht, da viele Worte zu gleicher Zeit mehreren Stilfunktionen dienen und so weitere mehrschichtige Überschneidungen erzeugen, die sich nur sehr schwer entwirren lassen. Diesen zwei Arten von Unregelmäßigkeit steht die höchstmögliche Regelmäßigkeit und Symmetrie im Bau der Strophen und Verse gegenüber, die ihrerseits ordnend und beruhigend auf jene einwirkt. Das äußere Formschema wird in seiner strengen Durchführung wahrscheinlich im voraus geplant und beabsichtigt worden sein; denn es ist kaum möglich, daß spontanes Dichten zu einer derartigen Symmetrie führt, wie wir sie an diesem Psalm beobachten können. Zu beachten ist jedoch, daß dieses Schema in keiner Weise die Freiheit der gedanklichen Entfaltung behindert. Die äußere Form ist vielmehr der angemessene Ausdruck für den erhabenen Gedanken, daß Jahwe groß ist in seiner Stadt. Das zeugt für die souveräne Freiheit, mit der der Sänger über der Form ober besser in ihr steht, ohne sich von ihr in seinem Gedankenflug hemmen zu lassen. Das Lied fließt mit einem so poetischen Schwung dahin, daß man sich der Form zunächst überhaupt nicht bewußt wird.

2. *Die «Lautung»*

Die *«Lautung»*[30] steht im Dienste der Ausdrucksgestaltung. Damit bildet sie einen Übergang von der Form zum Inhalt. Eigentliche vokalische *Lautsymbolik*[31] läßt sich nur in geringem Umfang

---

[29] Vgl. F. Kainz, Vorlesungen über Ästhetik, Wien 1948, 285.

[30] S. Anm. 15.

[31] Darunter versteht Kayser, a. a. O. 103f, die Darstellung gewisser Stimmungen usw. mittels bestimmter vorherrschender Vokale. Deren Farbqualitäten

mit Sicherheit nachweisen. Jedenfalls unterstreichen die vielen *a, o* (und *u*?) 2a. bβ, und vielleicht noch darüber hinaus, die Feierlichkeit des Liedanfangs. Dasselbe dürfte von 15b gelten. Stärker ausgebildet, vor allem in der Form der *Alliteration*[32], ist die lautmusikalische Häufung gewisser Konsonanten, was ja auch dem vorwiegend konsonantischen Charakter einer semitischen Sprache angemessen ist. Die drei *m* am Anfang des Psalmes *(ûm^ehullâl m^e'od ... m^eśôś)* heben die schon durch die dunklen Vokale unterstrichene Feierlichkeit hervor, während die Häufung des *h (har ... hâ'ârṣ ... har)* und die Anaphora *(har-qòdšô ... har-ṣiyyôn)* in 2bβ. 3a, wie übrigens auch die Alliteration *ṣiyyôn – ṣâpôn* in 3aβ, den Sionsberg als das nach Jahwe wichtigste Objekt der ersten Strophe ins gebührende Licht rücken sollen. Dagegen malt derselbe Konsonant zusammen mit dem *n*-Laut in 5f *(nôda' ... nô'^adû ... nibh^alû näḥâzû;* dasselbe gilt von dem *h* in *tâmâhû* und *nibh^alû)* die Hast der ungestüm heranrückenden und dann wieder Hals über Kopf davonfliehenden «Könige» und ihrer Truppen. Zugleich erzielt der Dichter durch die bloße Umstellung von *d* und ' in den Versen 4b und 5a *(nôda' – nô'^adû)* einen wirksamen Kontrast zwischen dem sich als Schützer Jerusalems offenbarenden Bundesgott und den zum Marsch auf die Stadt zusammentretenden Feinden: Sie sind bereits von einem Mächtigeren überwunden, noch ehe sie sich auf den Weg gemacht haben!

Als Schlüssel für die Interpretation der *k*-Häufung in der zweiten, dritten und vierten Strophe *(kî* [vgl. auch *hammalkîm*] *... kên; kayyôlêdâh k^erûḥ qâdîm; ka'^ašär ... kên; k^ešimkâ ... kên ... qaṣwêy)* darf wohl das *k^ešimkâ* in 11aα angesehen werden: der Laut malt die Wucht der Richterherrlichkeit Jahwes, die wie ein Wirbelsturm über die Feinde herfällt, um sich vor aller Welt zu verherrlichen. Die Lautanalyse führt hier also zur Ermittlung des wahren, direkt nicht genannten Subjekts, das hinter der in der zweiten Strophe geschilderten Katastrophe steht: es ist Jahwe,

---

werden indes nach ihm jeweils von den Wortbedeutungen bestimmt, sie haften also nicht etwa den Vokalen als solchen von Natur aus an, wie die ältere Poetik glaubte. Vgl. z. B. W. Reuter, Poetik. Eine Vorschule für die Geschichte der schönen Literatur und die Lectüre der Dichter, Freiburg i. Br. 1870, § 73.

32 Vgl. J. Ley, Die metrischen Formen der hebräischen Poesie systematisch dargelegt, Leipzig 1866, 33. 60f. 77–79. Neben der klassischen Art der Alliteration (Gleichklang der Anlaute) steht im Hebr. eine weitere, die z. B. im Fall von *yiśmaḥ* 12aα vorliegt: «Ist der Stammconsonant einer der schwachen Buchstaben *y, w, h,* ', so wird ... oft der zweite Stammconsonant, wenn dieser eine neue Sylbe anfügt, als Alliterationsstab gebraucht» (Ley, a. a. O. 69). Es sei darauf hingewiesen, daß manches von dem, dem hier symbolische Bedeutung beigemessen wird, vielleicht nur zur Unterstreichung des Gehaltes beitragen soll (Hinweis Alonso-Schökel's).

den die vierte Strophe als Richter preist. Damit findet die Exegese, die auf anderem Wege zu demselben Ergebnis kommt, von der Lautung her ihre schöne Bestätigung. Die Gewaltsamkeit des göttlichen Eingreifens wird übrigens auch von dem Guttural *ḥ* (*ʾ*^{a}*ḥâzâtam – ḥîl)*[33] in V. 7, der *t-š*-Alliteration[34] *t*^{e}*šabbêr – taršîš* in V. 8 (fortgesetzt von dem *kaʾ*^{a}*šạ̈r šâmaʿnû* in 9aα) und von dem vielleicht an das Rollen des Donners erinnernden, stark vernehmlichen *r* in *râʾû – r*^{eʿ}*âdâh* (6a. 7a) symbolisiert.

In V. 11b. 12aα wird die *s*-Alliteration *(ṣidq . . . yiśmaḥ . . . ṣiyyôn)* den Gerechtigkeitserweis Jahwes als eine für den Sion freudenbringende Tat (Schlüsselwort *yiśmaḥ*) apostrophieren, während die beiden *m*-Laute in *mâl*^{eʾ}*âh* und *y*^{e}*mînäkâ* (V. 11b) möglicherweise die Erhabenheit der göttlichen Rechte herausstellen wollen (vgl. V. 2a). Die *s*-Laute in V. 13 (*sobbû ṣiyyôn . . . siprû* – dazu vielleicht auch das *š[îtû]* in 14aα) sollen womöglich das mit dem Zählen der Türme verbundene Stimmengewirr der Menge wiedergeben, in dem die im Hebräischen zahlreichen Zischlaute noch stärker als in den Reden mancher Deutscher vorherrschen. Den y- und ʿ-Alliterationen dagegen kommt wohl nur begriffs- und wortverbindende Bedeutung zu wie etwa in der Verbindung *ʿôlâm wâʿäd.*

y-Alliteration: *yahwäh* (2a) . . . *y*^{e}*pêh* (3aα^{1}) . . . *yark*^{e}*têy* (3aβ) . . . *yahwäh y*^{e}*kôn*^{e}*nähâ* (9b); *yahwäh* (10a und 11aα) . . . *y*^{e}*mînäkâ* (11b) *yiśmaḥ* (12aα) . . . *y*^{e}*hûdâh* (12aβ); *yahwäh* (15aα) . . . *y*^{e}*nah*^{a}*gênû* (15b); ʿ-Alliteration: *ʿad-ʿôlâm* (9b); *ʿôlâm wâʿäd* (15aβ) . . . *ʿôlâmôt* (15b).

Aufs Ganze gesehen, wirken die Alliterationen durchwegs natürlich und ungesucht. Ihr exegetischer Wert ist, wie aus den obigen Andeutungen hervorgeht, nicht unerheblich. Jedenfalls vermittelt uns bisweilen die Analyse solcher Kunstmittel die Kenntnis von Zusammenhängen, die der traditionellen Exegese entgehen. Wir erfahren nicht nur, was der Dichter begriffsmäßig aussagen wollte, sondern auch, was er gefühlsmäßig erlebte und andere erleben lassen wollte; denn Dichtung, vor allem Lyrik, ist ja weithin Mitteilung von Gefühlen.

3. Das Verhältnis zur Gattung «Lyrik»

W. Kayser unterscheidet in seinem Buch «Das sprachliche Kunstwerk» (s. Anm. 1), S. 340, drei Grundhaltungen des Lyrischen: 1. das lyrische Nennen, 2. das lyrische Ansprechen und 3. das

---

33 Man beachte übrigens das schrille *î* in *ḥîl*.

34 Die *š*-Häufung in V. 8 ist keine Alliteration im technischen Sinn. Indes läßt sich kaum leugnen, daß die drei *š* hier lautmalerische Funktion haben.

liedhafte Sprechen; aus ihnen ergeben sich nach ihm drei lyrische Gattungen: 1. der Ruf, 2. der Spruch und 3. das Lied (S. 347). Im *«lyrischen Nennen»* sieht er eine *«epische»* Haltung verwirklicht: «Das ‹Ich› steht einem ‹Es› gegenüber, erfaßt und sagt es» (S. 340). Unter diese Kategorie fallen in unserem Psalm die schildernden Verse 2–9 und 15. Wenn wir hier von «episch» und «schildernd» sprechen, dann sind diese Ausdrücke natürlich cum grano salis zu nehmen. Das «Es», dem das «Ich» gegenübergestellt ist, besteht in unserem Fall zunächst in einem übermenschlichen Wesen, in Jahwe, dann aber auch in dem «Sionsberg» und den «Königen». Das Hauptobjekt ist aber überall Jahwe. Indem der Psalm ihn «nennt», wird er zu einem «Hymnus» (nicht im Sinn der «Hymne» Kaysers, 342. 345, die zur Gattung des «lyrischen Ansprechens» gehört und die Du-Form gebraucht, sondern im Sinn der Psalmen 19, 29, 33 etc., die sich der Er-Formen bedienen)[35]. Die Formen des «Nennens» sind hier das *Bekenntnis* als Nennung von etwas, das war und ist, und in 9b und 15b die *Prophezeiung* als Nennung eines in der Zukunft Seienden (vgl. Kayser, 347).

Die zweite und im Sinne Kaysers bei göttlichem Partner eigentlich hymnische Gattung der Lyrik ist das aus *«dramatischer» Grundhaltung* hervorgehende *«lyrische Ansprechen»*: «Hier bleiben seelische und gegenständliche Sphäre nicht getrennt gegenüber, sondern wirken aufeinander, entfalten sich in der Begegnung, die Gegenständlichkeit wird zum ‹Du›. Das lyrische Kundgeben vollzieht sich in der Erregtheit dieses gegenseitigen Ergreifens» (Kayser, 347). – Der Wechsel vom «epischen» zum «dramatischen» Teil wird sehr geschickt mit Hilfe der auf Reflexion («wir») abgestimmten Mittelstrophe erreicht: die «wir» besinnen sich auf ihr Verhältnis zu dem Geschilderten und zu Jahwe, dessen Großtaten im ersten Teil beschrieben wurden, und die Wirkung dieser Selbstbesinnung ist der begeisterte Lobpreis dessen, dem sie als Bundesvolk so innig verbunden sind. – Die Form des Ansprechens ist hier der *Lobpreis* Gottes, die lyrische Grundhaltung die «Freude» und der «Jubel» (12a) an Jahwes «Huld» (10a), «Gerechtigkeit» (11b) und «Gerichten» (12b). Zur gleichen Gattung des «lyrischen Ansprechens» gehören auch die Verse 13 und 14f. Zwar handelt es sich bei dieser Aufforderung zur bewundernden Dankprozession und zum begeisterten Erlebnisbericht in der Heimat um keine «Hymne», aber doch um eine Einladung zu hymnisch bewunderndem Dank und zu hymnisch beschwingtem

---

[35] Vgl. G. Castellino, I Salmi (Biblia Garofalo), Turin-Rom 1955, 445–543; J. Schildenberger, Geheimnis, 335–338.

Bericht im Sinn der Verse 2–9. «Ganz so ist Jahwe, unser Gott, auf immer und ewig! Er ist's, der uns leitet in Ewigkeit!» (V. 15). Die lyrische Form ist die der *Bitte,* die sich in der grammatischen Form des Imperativs kundgibt (vgl. Kayser, 346).

Die dritte Gattung der Lyrik, das «Lied», erstehend aus der eigentlichsten lyrischen Haltung des «liedhaften Sprechens», in der das «Ich» und «Du» miteinander völlig verschmelzen (Kayser, 340), kommt in Ps 48 nicht zur Aktualisierung. Damit gehört dieses Lied nicht zur «lyrischsten» Gattung im modernen Sinn, sondern zu denjenigen lyrischen Gattungen, die mit der Epik und Dramatik manches gemeinsam haben. Man muß das wohl aus der Tatsache erklären, daß in der Mitte des ganzen Liedes nicht die mystische Versunkenheit des einzelnen in Gott, sondern die kultisch von der feiernden Gemeinde erstattete Dank-Sagung steht.

Aufs Ganze gesehen, ist die spezifisch lyrische Grundhaltung des 48. Psalms zweifellos die *jubelnde Freude* – daß sie dies auch im ersten Teil ist, zeigt der Ausdruck *m^{e}śôś* 3aα[2]. Die Freude ist die Seele des ganzen Psalms, die sich in einem herrlichen Hymnus einen höchst entsprechenden Leib schafft, der das eine Mal die «epische» Form freudigen Glaubensbekenntnisses und freudiggehobener Prophetie, das andere Mal die «dramatische» Form freudig-jubelnden Dankes und begeisterter Aufforderung annimmt. Diese spezifische Haltung der Freude ist es, die die vielen poetisch-stilistischen Formelemente wie in einem Organismus im Dienste des Ganzen zusammenwirken läßt. Daß der Psalm insbesondere zu einem Preisgesang auf den Sion und, wie wir gleich sehen werden, zu einem Danklied für die Befreiung Jerusalems aus der Hand Sennacheribs wurde, rührt daher, daß die oberste Gattung «Lyrik» in ihrer Doppelform von «Ruf» und «Spruch» hier durch die *Untergattungen «Sionslied»* und *«Siegeslied»*[36] sowie durch das historische Ereignis von 701 v. Chr., vor allem aber durch die stilgestaltende Eigenart des korachitischen Dichters (V. 1)[37], näher bestimmt worden ist.

---

[36] Zur Verwandtschaft von Hymnus und Siegeslied vgl. Gunkel-Begrich, Einleitung, 314, von Hymnus, Sieges- und Sionslied vgl. Schildenberger, Geheimnis, 336. 339. Die vorherrschende Gattung ist zweifellos die des Hymnus, weshalb die Einordnung des Psalmes unter die «Salmi di Sion» durch Castellino, a. a. O. 622–627, kaum angängig ist.

[37] Das viel umstrittene *l^{e}* der Psalmenüberschriften ist wohl trotz ugar. *l* (vgl. Krt: 1 *lkrt* «von d. h. über Krt») immer noch als Lamed auctoris zu fassen. Vgl. Eißfeldt, Einleitung, 555. Die gegenteilige Ansicht vertritt u. a. A. Weiser, Einleitung in das AT, Göttingen 1957[4], 228f. Nach der in V. 1 festgehaltenen Tradition gehört der Verfasser von Ps 48 (vgl. Ps 42, 44–47, 84f und 87f) zu der levitischen Sängergilde der Korachiten, die sich von dem bekannten Empörer Korach (Nm 16, 1) herleitete und nach den allerdings sehr späten Nach-

Das dürften die künstlerischen Komponenten sein, die am Zustandekommen des 48. Psalmes mitgewirkt haben, sofern er ein lyrisches Kunstwerk ist. Jetzt gilt es, den in diese lyrische Form gegossenen Sinngehalt exegetisch kurz darzustellen.

II. Zur Exegese des Psalms

Ps 48 ist ein von Jerusalempilgern (9aα) aus Palästina (12a) und wohl auch aus der Diaspora (vgl. 3aα 2))[38] zusammen mit Bewohnern Jerusalems (12aα), wahrscheinlich anläßlich eines großen Festes gesungener *Siegeshymnus* mit eschatologisch-prophetischen Zügen und eine *Verherrlichung der Sionsstadt* kultischer Art (vgl. 2bβ. 9aβ¹. 10–12), jedoch kein Prozessionslied im eigentlichen Sinn[39]; denn die VV. 13f fordern lediglich zu einer *nachfolgenden* Prozession auf.

Die Verse 5–8 weisen offensichtlich auf *geschichtliche Ereignisse.* Nach der Mehrzahl der Autoren handelt es sich um die erfolglose Belagerung Jerusalems durch den assyrischen Großkönig Sennacherib (Sanherib) im Jahre 701 (vgl. 4 Kg 18f; 2 Chr 32; Is 36f; Sir 48, 17–21). Den Grund zu dieser wohl richtigen Annahme bildet einmal die an babylonisch-assyrischen Vorstellungen orientierte Wendung *yarkᵉtêy ṣâpôn* (3aβ), sodann die an den assyrischen Großkönigstitel *šarru rabû* erinnernde Bezeichnung Jahwes als *malk[î] râb* (3b)[40] sowie andere Übereinstimmungen mit den er-

---

richten von 1 Chr 26, 1 und 2 Chr 20, 19 (wohl erst nach dem Exil, vgl. H. Cazelles: Bib 35 [1954] 279–298) den Dienst der Tempelsänger und Türhüter versah.

38 Das gilt nur für die Zeit nach dem Exil. Vorher gab es noch keine eigentliche Diaspora, die nach Jerusalem wallfahrte.

39 Gegen A. Bertholet, Das Buch der Psalmen (E. Kautzsch – A. Bertholet, Die Hl. Schrift des AT), Tübingen 1923⁴, z. St.

40 Vgl. B. Bonkamp, Die Psalmen nach dem hebräischen Grundtext übersetzt, Freiburg i. Br. 1949, 230. 232. Wegen des gewollten Anklanges an den assyrischen Großkönigstitel ersetzte der Psalmist (wie in Os 5, 13aβ; *10, 6aβ* – vgl. Anm. 7) das sonst dafür gebräuchliche *gâdôl* (s. 4 Kg 18, 19 = Is 36, 4 vgl. 4 Kg 18, 28 [Tob 13, 16 von Jahwe!]) durch *rab,* dagegen glich er das zweite Wort nicht durch Wahl des etymologisch verwandten *śar* dem akkadischen *šarru* an, und zwar möglicherweise deshalb, weil dieses Wort sonst nie im technischen Sinn zur Bezeichnung des *assyrischen* Großkönigs verwendet wurde (in Is 9, 5 heißt nur der Messias *śar šâlôm* und in Dn 8, 25 Jahwe *śar śârîm,* aber hier handelt es sich um einen Anklang an das *babylonische* Großkönigsepitheton *šâr šarrani*). Im Ugaritischen ist *mlk rb* jeder «große König» wie etwa der ägyptische Pharao in PRU II 18, 2. 7. 9f [?] 13f. 17. 23f. Vielleicht, aber nicht notwendig – denn die Bezeichnung einer ugaritischen Gottheit als «Großkönig» ist bisher noch nicht nachgewiesen worden, und die Wendung *yarkᵉtêy ṣâpôn* kommt im Ugaritischen ebenfalls nicht vor (vgl. S. 86f) –, steht unser Psalmvers in Abhängigkeit von einem kanaanäischen Hymnus auf den heiligen Götter-

wähnten historischen Berichten. Dagegen spricht auch nicht der Plural «die Könige» 5a; denn damit können sehr gut die Verbündeten, Vasallen (vgl. Jos 10, 24; 3 Kg 20, 23) oder auch nur die Heerführer Sennacheribs gemeint sein (Is 10, 3; vgl. 4 Kg 18, 17; 2 Chr 32, 9). Allerdings ist die Bezugnahme auf das Ereignis von 701 nur sehr skizzenhaft. Das dürfte sich einmal von dem stark lyrischen Charakter des ganzen Liedes her erklären, aber auch von dem großen zeitlichen Abstand her, in dem der Verfasser zu diesem Ereignis steht.

Verschiedene Beobachtungen weisen nämlich auf überraschende und wohl beabsichtigte Übereinstimmungen mit Deuteroisaias und Ezechiel hin, die mit Notwendigkeit die nachexilische Zeit für die *Datierung* des Psalms festlegen[41]. Unser Lied entstand also wohl bald nach dem Exil. Eine noch bestimmtere Datierung ist kaum möglich, wenn auch gewisse Archaismen das Ende des sechsten Jahrhunderts nahelegen[42]; die von J. Morgenstern (Psalm 48: HUCA 16 [1941], 5–9) angenommene Datierung um 480 v.Chr. ist wenigstens in ihrer historischen Begründung unhaltbar[43]. Bei dieser Sachlage wird der Psalm auch den Wieder-

---

berg im Norden (vgl. W. F. Albright: JBL 64 [1945] 286). Das würde aber noch nicht beweisen, daß mit dem *malk[i] râb* keine Anspielung auf den assyrischen Großkönig verbunden sein könne, da ein solcher kanaanäischer Hymnus auch sonst beträchtliche Umdeutungen erfahren hätte (nicht der mons Casius [s. unten Anm. 55] ist ja für den Psalmisten der *Ṣâpôn,* sondern der Sion, nicht etwa Baᶜl, sondern Jahwe, thront auf ihm, etc.). Die einzig sichere *biblische* Parallele, Is 14, 13, weist jedenfalls auf babylonische oder gar assyrische Vorstellungen hin (s. S. 86f) und steht somit als Hilfe für eine bibelgemäße Interpretation von Ps 48, 3 näher als die vage Theorie einer kanaanäischen Quelle. Wahrscheinlich steht der Psalmist hier überhaupt nur unter dem Einfluß einer kanaanäischen Wortverbindung, die zeitweilig allgemein im Umlauf war, wenn sie auch vielleicht nach dem Exil nur noch als Archaismus von den Dichtern benutzt wurde. Auch sonst finden sich ja viele Kanaanismen in den Psalmen, meistens ohne sachliche Abhängigkeit von der kanaanäischen Religion. Vgl. J. H. Patton, Canaanite Parallels in the Book of Psalms, Baltimore 1944.

41 Das hat A. Deißler auf dem Internationalen katholischen Bibel-Kongreß in Löwen und Brüssel (25. bis 30. August 1958) in einem noch ungedruckten Referat («Der anthologische Charakter des Ps 48 [47]»), das er mir sehr entgegenkommenderweise zur Einsichtnahme überließ, endgültig nachgewiesen.

42 Vgl. M. Dahood, Psalm 48, 18f. Welche Ausdrücke als Archaismen in Frage kommen, wird im Verlauf der folgenden Exegese deutlich werden; es sind die meisten der im Ugaritischen wiederkehrenden Vokabeln und Wendungen, wohl auch das *qiryâh* in 3b (vgl. das phönizische *qart ḥadaš* «Neustadt» = Karthago). Die Zeit während und kurz nach dem Exil war ein archaisierendes Zeitalter, wie die zahlreichen Kanaanismen in Deuteroisaias, Ezechiel, Job und dem Buch der Sprüche beweisen. Es war aber auch, wie mir A. Deißler privat mitteilte, eine Periode, in der man sich gern (gebrochener) mythologischer Motive bediente, um der eschatologisch-apokalyptischen Erwartung Ausdruck zu verleihen, ohne daß diese den gefestigten Jahwismus noch gefährden konnten.

43 Nach M. spielt Ps 48, 5–8 auf den von Herodot geschilderten Schiffsverlust des Xerxes vor der Schlacht bei Artemisium an (480 v. Chr.), was völlig absurd ist. Vgl. W. F. Albright: JBL 64 (1945), 285f.

aufbau der heiligen Stadt nach dem Exil hymnisch verherrlichen (vgl. Ps 102, 16–23).

Trotz der genannten Skizzenhaftigkeit der Darstellung ist Ps 48 nicht ausschließlich[44], ja nicht einmal in erster Linie[45] eschatologisch zu deuten, und zwar wegen der Perfekta in V. 4–7, die nur als Präterita im strengen Sinn aufgefaßt werden können und so höchstens eine *typisch-eschatologische Deutung*[46] ermöglichen, wie sie hier durchgeführt wird.

Erste Strophe: Lobpreis der Größe Jahwes und seiner Stadt

Die Eingangsworte des Psalms *(2a. bα)* klingen wie der staunende Ausruf eines Pilgers angesichts der vielleicht zum ersten Male besuchten Stadt und ihres Tempels, in dem man sich nach V. 10b befindet (vgl. Ps 122, 2f; Mt 24, 1Par). Der Satz ist eine, bei seinem levitischen Verfasser leicht verständliche, Reminiszenz aus der Tempelliturgie (vgl. 1 Chr 16, 25; Ps 96, 4; 145, 3). Damit sollen Jahwes jüngste Interventionen gegen die Feinde (und ihre Götter) zugunsten seines Volkes gepriesen werden (VV. 4–8). Die Betonung der Größe Jahwes (*gâdôl yahwäh* – beachte die emphatische Stellung des Prädikats!) trägt kämpferischen Charakter (vgl. Ex 18, 11; 2 Chr 2, 4) und ist Ausdruck eines absoluten Monotheismus. Jahwe ist groß in seinem Machterweis und daher «wert allen Lobes» (*ûm*ᵉ*hullâl*, gerundivisch, Joüon, Grammaire 121 i), womit wohl auf das «Lob» *(t*ᵉ*hillâtkâ)*, das Jahwe «im Innern deines Tempels» (10b) dargebracht wird und das sich «über der Erde Enden hin» ausbreitet (11a), hingewiesen werden soll. Die nächste und wichtigste Stätte der Machtentfaltung Jahwes und auch seines Lobes bleibt jedoch immer «unsere Gottesstadt» (2bα)[47], die als der Ort einzigartiger Gnadenwahl, als die einzig legitime Opfer-

---

[44] Gegen G u n k e l z. St. (s. Anm. 9).

[45] Gegenüber D e i ß l e r möchte ich die Bezugnahme auf das Ereignis von 701 stärker betont wissen.

[46] Sofern die Gestalt Sennacheribs als Typus aller gottfeindlichen Mächte und seine Überwindung als Vorbild aller nachfolgenden eschatologischen Siege Jahwes über seine und seines Volkes Feinde gelten kann.

[47] Zu dieser Übersetzung vgl. N ö t s c h e r , Die Psalmen (Echter Bibel), Würzburg 1947, z. St., der den Ausdruck als eine Art Eigennamen auffaßt. Eine andere, vielleicht wahrscheinlichere Auffassung wäre die, daß hier aus stilistischen Gründen an Stelle des erwarteten Pronomens («sein») ein im Subjekt («Jahwe») enthaltenes Nomen gesetzt wird (vgl. K ö n i g , Stilistik, 144): *b*ᵉ*ʿîr ʾ*ᵃ*lohêynû* statt *b*ᵉ*ʿîrô* (vgl. Gn 1, 27 «So schuf *Gott* den Menschen nach seinem Abbild, nach *Gottes Bild* schuf er ihn»). Dadurch wird Gott noch klarer gegenüber der Stadt in den Vordergrund gestellt, aber auch Jerusalem selbst als Stadt des wahren Gottes hervorgehoben.

stätte Israels und als Sammelpunkt aller eschatologischen Heilshoffnungen (vgl. TWNT VI, 523f) diesen Namen vor allen anderen Städten verdient (vgl. 2 Sm 10, 12).

Die folgenden sechs Appositionen (2bβ–3b) feiern die erhabene Würde der Gottesstadt, die ihr indes nur durch Jahwe zukommt, den das Lied letztlich preisen will (s. S. 80). Sie ist zunächst Jahwes «heil'ger Berg» (2*b*β vgl. Ps 3, 5; 99, 9), weil in ihr der «Heilige Israels» wohnt, der ihr nach priesterlicher Auffassung eine zuständlich-dingliche Heiligkeit verleiht (Is 60, 14 vgl. TWNT I, 89). Die ganze Stadt ist hier unter dem «Sion» zu verstehen, wie aus 3aβ klar wird, also nicht nur die «Davidsstadt» (3 Kg 11, 27) oder der «Berg Moria» (2 Chr 3, 1) allein; auch das *qiryâh* (3b) wird sonst nie in diesem eingeschränkten Sinn gebraucht (der Ausdruck läßt noch stärker als *ʿîr* an eine mauerbewehrte Fliehburg oder Zitadelle denken, vgl. Dt 2, 36; Spr 10, 15; Is 1, 26 und TWNT VI, 323).

Zur Heiligkeit der Stadt gesellt sich ihre Schönheit, sie ist y*ᵉpêh nôp* (3aα). Dieser bisher stark umstrittene Ausdruck [48] dürfte heute in seiner Bedeutung von «eine schöne Erhebung» gesichert sein durch einen bislang unbeachtet gebliebenen ugaritischen Text (ʿnt: VI: 8, 9): (8) *ʿbr iht* (9) *np šmm* «überquere die Entfernung (den Horizont?) der *Höhe* des Himmels»[49]. Der grammatisch möglichen Übersetzung (vgl. Joüon, Grammaire 141 und Gunkel z. St.) «die schönste (aller) Erhebung(en)» ist hier die einfachere, als Positiv, vorzuziehen, da die superlativische Bedeutung von *yâpäh* sonst nirgends belegt ist. Die äußere Schönheit des Sions beruht übrigens nicht auf seiner recht unscheinbaren Erhebung, sondern auf den Prachtbauten, die dieselbe zieren (4a. 14aβ)[50]. Diese Schönheit macht die Stadt zum «Stolz (zur «Freude») der ganzen Erde» (vgl. Klgl 2, 15; Ez 24, 21; Is 60, 15). Das Wort *mᵉśôś* läßt besonders an kultische Freudenäußerungen über Gottes Hilfe und Taten, zumal in eschatologischer Zeit, denken (vgl. TWNT I,

---

48 Schon Aquila und nach ihm Hieronymus leiteten *nôp* vom jüd.-aram. *nwpʾ* «Zweig» ab; noch der Kommentar von L. Pirot – A. Clamer, Le Psautier, traduction et explication historique, Lyon 1949, z. St., übersetzt demgemäß «beau rejeton». E. König, Die Psalmen, Gütersloh 1927, z. St., faßt *nôp* als Adverb und übersetzt «schön in hervorragendem Maße», allein dazu fehlt jede Parallele. Besser war daher die Ableitung des strittigen Wortes von arab. *naufu* «Kamelhöcker» oder hebr. *nâpâh* Jos 11, 2; 12, 23; 3 Kg 4, 11 und vielleicht von *näpät* Jos 17, 11 (Text unsicher) und die Übersetzung mit «schön erhebt sich» (F. Baethgen, Die Psalmen [HKAT], Göttingen 1904³, z. St.) u. ä.

49 So G. R. Driver, Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1956, 91. 157 (mit Gaster). Gordon, Glossary, nr. 1270, ist sich über die Abteilung der Worte im unklaren, da das Original *npšmm* hat. Allein die Interpretation Drivers ist glaubwürdig, weil sie gut in den Zusammenhang paßt.

50 So Nötscher, a. a. O., z. St.

677). Gewiß, schon die jüngsten Großtaten Jahwes waren herrlich genug, aber der prophetische Blick des Sängers schaut noch ganz andere Perspektiven: alle Völker, wohl auch Assur [51], pilgern nach Jerusalem, in dem sie ihre geistige Heimat erkennen (vgl. Is 2, 3; Mich 4, 2).

Schwierig ist der Ausdruck *yarkᵉtêy ṣâpôn* in 3aβ. Er erinnert an die *yarkᵉtêy ʾäräṣ* Jer 6, 22; 25, 32; 31, 8; 50, 41 und kehrt in Is 14, 13; Ez 38, 6. 15; 39, 2 wieder. Was ist mit dieser eigenartigen Formulierung näherhin gemeint? Man hat schon daran gedacht, in ihr die Nordecke Jerusalems bezeichnet zu sehen [52], weil der Tempelberg im Nordosten der Stadt lag. Allein der Ausdruck kann als Apposition zu 2bα nur die *ganze* Stadt bezeichnen und hat an keiner der eben genannten Stellen jenen Sinn. Alle Stellen weisen viemehr auf die Nordecke der *Erde*. Auch aus mangelhafter geographischer Kenntnis der Lage Jerusalems, die B. Duhm [53] als Grund für diese Bezeichnung des Sionsberges anführt, läßt sich der Ausdruck nicht erklären, da der Sänger doch wissen mußte, daß es nördlich von Jerusalem noch weite Länder gab.

Den Weg zur richtigen Deutung weist offenbar die Parallelstelle *Is 14, 13,* wo Isaias an mythologische Vorstellungen der Babylonier oder Assyrer [54] anknüpft, wenn er den König von Babel ausrufen läßt: «Über die Sterne Gottes stelle ich meinen Thron, setze mich auf den *Berg der Versammlung, im* [äußersten] *Winkel von Ṣâpôn» (bᵉhar-môʿêd bᵉyarkᵉtêy ṣâpôn).* Es handelt sich also um einen Berg, der über die Sterne emporzuragen scheint, eine Versammlungsstätte ist und in Ṣâpôn liegt. Die m. E. am meisten befriedigende Deutung [55] gab J. Morgenstern in seinem oben

---

[51] Gegen S. Mowinckel, Psalmenstudien, II, 183, der die Feindseligkeit des Psalms gegen Assur für eine grundsätzliche hält, so daß der Psalmist Israels Heil und Glück auf Kosten der Heiden gehen lasse. Darin widerspricht sich M. selbst, wenn er (S. 217) behauptet, das Gericht Jahwes in Ps 48 führe das Friedensreich in einem neuen Himmel und auf einer neuen Erde herbei; denn dieses kann nur ein universales, auch die Heiden umfassendes im Sinn von Is 2, 3f; 11, 6–8. 10 usw. sein. Dafür spricht unser Psalm selber in 3aα^2 und 11aβ mit seiner eschatologischen Hoffnung klar genug.

[52] S. z. B. Herkenne, Das Buch der Psalmen (BB), Bonn 1936, z. St.

[53] Die Psalmen (KHK), Freiburg-Leipzig-Tübingen 1926⁴, z. St.

[54] P. Rost, Mitteilungen der Altoriental. Ges., Leipzig 4 (1928f) 175–179, glaubt, daß sich das Lied ursprünglich auf den Tod des nach dem Fall von Ninive fern von der Heimat gefallenen Assyrerkönigs Assurballit II. beziehe.

[55] Für B. Alfrink, Der Versammlungsberg im äußersten Norden: Bib 14 (1933), 41–67, ist der Ṣâpôn kein wirklicher Berg, sondern der «Weltberg», die Luftaufschichtung über dem Nordpol. Dagegen spricht jedoch offensichtlich der Gebrauch von *ṣpn* in Ugarit (s. unten), wo damit eine konkrete geographische Gegebenheit, nämlich der mons Casius = Dschebel 'el-'aqra nördlich von Ugarit-Ras Schamra, bezeichnet wird (vgl. O. Eißfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer, Halle 1932, 16). Möglicherweise wurde dieser mons Casius für Palästina in der Form eines Eigen-

erwähnten Artikel über Ps 48, S. 47–87. Danach war der Ṣâpôn Gegenstand eines ursprünglich babylonischen Mythus, von dem er im Norden von Babylon, unter den Ausläufern des Kaukasus an der Süd- bzw. Südostecke des Schwarzen Meeres, lokalisiert wurde. Dieser Mythus wurde später von anderen nordwestsemitischen Völkerschaften übernommen und dessen Vorstellungen auf die lokalen Götterberge übertragen, die man, meist nur noch in Form eines Eigennamens, Ṣâpôn nannte. Daher die Wendungen *ṣrrt ṣpn, mryn ṣpn* und *ẖlb ṣpn* in Ugarit (Belege bei Gordon, Glossary, nr. 1644). Auch in der jüdischen Apokalyptik und schon vorher an einigen Stellen des AT fand diese Mythologie ihren des polytheistischen Charakters entkleideten Niederschlag, und so erscheint in Ps 48 der Sion als Ṣâpôn.

In Ṣâpôn d. h. im Norden der Erde sollen sich nach dieser Auffassung sieben Berge mit einer Tempelstadt (akk. *zikkurat*) und dem Saphirthron Els, der obersten semitischen Gottheit (in Babylon später von Marduk und in Ugarit von Baʿl verdrängt), auf dem höchsten unter ihnen befinden (vgl. Ez 1, 4–28; 1 Hen 18, 6–8 und vielleicht das *mimmaʿal lᵉkôkᵉbêy ʾêl* in Is 14, 13aβ). Der Ṣâpôn ist jedoch kein semitischer Olymp im Sinne des griechischen; denn er ist kein ständiger Wohnsitz Els, sondern nur sein kurzer Aufenthaltsort am Neujahrstag, wo er sich mit den ihm untergeordneten Gottheiten trifft, um mit ihnen über das Schicksal der Menschen und Völker im neuen Jahr Rat zu halten (daher auch «Versammlungsberg» genannt, Is 14, 13). Nach jüdischer Vorstellung wird der unscheinbare Sion erst durch ein eschatologisches Erdbeben zum höchsten aller Berge (Syb. Or. V, 24; Zach 14, 4–10 vgl. Is 2, 2; Mich 4, 1).

An einen solchen Ṣâpôn glaubte der assyrische Großkönig, auf ihm wähnte er die oberste Staatsgottheit gegenwärtig, wenn sie sich anschickte, ihr Volk in Gnaden heimzusuchen (vgl. 1 Hen 25, 3) und ihm für das kommende Jahr glorreichen Sieg über seine Feinde zu beschließen. Nun aber hatte dieser Glaube getrogen.

---

namens (*ṣâpôn*), die geläufige Bezeichnung für «Norden», wie *nägäb* für den Süden, *yâm* für den Westen und *qädäm* (= wohin man sich wendet) für den Osten (Vermutung J. Schildenbergers – persönliche Mitteilung). Aber auch dann muß der Psalmist die ursprünglichen mythischen Zusammenhänge dieser Bezeichnung noch gekannt haben. Denn was in 3aβ die Bezeichnung des Sionsberges als «Norden» bedeuten soll, wenn damit nicht die Nordostseite Jerusalems gemeint ist, ist nicht ersichtlich. Das Spottlied Is 14 zeigt aber, daß er sich der Verbindung des Ausdrucks mit babylonisch-assyrischen Vorstellungen sehr wohl bewußt gewesen sein kann; diese Möglichkeit wird zur Gewißheit dadurch, daß er nicht einfach *ṣpn* oder, in noch deutlicherer Anlehnung an die ugaritische Terminologie, *mᵉrômêy ṣâpôn* schrieb, sondern die in Ugarit nicht belegte Wendung *yarkᵉtêy ṣâpôn* verwendete. Zur weiteren Beweisführung auf Grund anderer atl. Stellen s. die Arbeit von Morgenstern.

Nicht Assurs Gott und mit ihm der assyrische Großkönig, sondern Jahwe, der Gott des kleinen Israel, hatte gesiegt. Darum feiert unser Psalm den Sionsberg als den wahren Ṣâpôn. Dort thront, bereit zu ständigem Hulderweis, *der* «Großkönig» *(malk[i] râb 3b)*, vor dem Götter und Menschen in den Staub sinken müssen, sobald er sich erhebt (vgl. Ps 47, 3; 95, 3; 96, 4. 9f; 97, 5; 99, 1).

In V. 3b ist Jahwe somit in einem anderen Sinn «groß» als in V. 2a, was schon in der terminologischen Verschiedenheit zum Ausdruck kommt. In 2a ist «groß» *(gâdôl)* Synonym zu «furchtbar», «schrecklich», «transzendent» (*nôrâ'* vgl. Ps 96, 4), hier ist *rab* Ausdruck der inneren Überlegenheit des Königtums Jahwes über seinen konkreten Gegner. Diese Auffassung von Jahwes universalem, der alten partikularistischen Auffassung (vgl. Ex 15, 18; Dt 33, 5) überlegenen Weltkönigtum ist deuteroisaianisch (W. Eichrodt, Theologie I, 1957[5], 124f). Wir haben hier also einen Einfluß des großen Exilspropheten vor uns. Freilich spiegelt der Psalm daneben noch die vorexilische Auffassung wider, die den Heiden noch recht feindlich gegenüberstand (s. Anm. 51). Aber ihn mit Texten wie Ex 15, 18 und Dt 33, 5 auf eine Stufe zu stellen und in ihm schlechthin ein Zeugnis der vorexilischen partikularistischen Gottkönigsauffassung zu sehen (Eichrodt, a. a. O., 123), geht nicht an. Denn Jahwes Königsstadt ist doch der «Stolz der ganzen Erde» (3aα^2), und sein «Ruhm» erstreckt sich «über der Erde Enden hin» (11aβ).

Jerusalems Befreiung ist für den Dichter, wie nach dem bisher Gesagten zu erwarten war, mehr als ein bloß politisches Ereignis. Sie ist ein theologisches Phänomen; eine Selbstoffenbarung Jahwes im Angesicht der Heiden (*nôda' 4b* Niphal tolerativum «er hat sich erkennen lassen» vgl. Joüon 51c und Ps 9, 17). Indem er einen Ṣâpôn zu seinem Thron erwählt, offenbart er sich selbst als Sieger über den Gott des Ṣâpôn und über die anderen Götter, denen die vom eschatologischen Sion überragten Berge gehören[56], und zugleich als die eigentliche Zitadelle (*miśgâb* = *qiryâh* V. 3b, vgl. Is 33, 16; Jer 48, 1) der Sionsbewohner (ein auch in den historischen Texten anklingender Gedanke: vgl. 4 Kg 19, 34; Is 37, 55).

Zweite Strophe: Schilderung der wunderbaren Rettung

Das mit *kî* «denn»[57] eingeführte *hinnêh* «siehe» *5a* leitet eine Erklärung zu V. 4 ein und schafft zugleich einen Übergang zum

[56] Eißfeldt, Baal Zaphon, 16.

[57] *kî* leitet in den Hymnen häufig von der Einleitung zur Aufzählung der

Folgenden; es soll die Aufmerksamkeit des Lesers oder Hörers wecken, die bei den knappen Sätzen am Platze ist, damit einem nichts von den darin erzählten Großtaten Jahwes entgeht.

«Die Könige» der umliegenden Heidenvölker (*hammalkîm*, zum Artikel vgl. Joüon 137h) waren seit den Tagen Josues (Jos 10, 24) und Davids (1 Chr 19, 9) bis zu den Makkabäern (1 Makk 12, 13; 14, 13) Israels selbstherrliche Bedränger, zumal Assur (Neh 9, 37), und doch verdankten auch sie ihre Erfolge nur Jahwe (Ps 144, 10). Diesmal «traten» sie, vielleicht in Syrien, wo der Feldzug begann (AOT 352, Col. II, 34), «an» (*nôʿᵃdû* vgl. Jos 11, 5) zum Marsch auf Palästina (*ʿâbᵉrû 5b* vgl. Jos 4, 13). Für Sennacherib handelte es sich denn auch wirklich um eine Kraftprobe zwischen ihm und Jahwe (4 Kg 19, 10–13; 2 Chr 32, 10–14). Doch trotz der Niederwerfung vieler anderer Völker und Städte Palästinas, auch israelitischer Städte wie Lakisch (AOT 352f; 4 Kg 18, 14; 2 Chr 32, 9; Is 36, 2)[58], gelang die Einnahme der Hauptstadt nicht (trotz AOT 353f, Col. III, 11–30; vgl. Haag in dem in Anm. 58 zit. Artikel, 359). Das vertrauensvolle Gebet eines von Isaias gestärkten Königs war stärker als alle feindlichen Waffen (4 Kg 19, 6f. 15–19). In einem Augenblick wurden auf unerklärliche Weise[59] Tausende der feindlichen Soldaten dahingerafft (4 Kg 19, 35f; 2 Chr 32, 21f). Dieser Anblick (*râʾû*, vielleicht «aufblicken») wirkte wie ein Schock und ließ die Feinde erschaudern (*tâmâhû* vgl. Jer 4, 6; Hab 1, 5). Das alles war nur das Werk eines einzigen Augenblicks, so denkt es sich der Sänger (*kaʾᵃšär ... kên*, Joüon 166m). Ein lähmender Schrecken durchfuhr sie (*nibhᵃlû* vgl. Ex 15, 15; Is 13, 8; Ps 6, 11) und als einzige Möglichkeit stand ihnen nur die sofortige Flucht offen (*näḥpâzû* vgl. 4 Kg 7, 15 K; Ps 104, 7).

In V. *7f* bedient sich der Psalmist zweier Bilder, die den Schrecken der Feinde damals vor Jerusalem (*šâm*)[60] veranschau-

---

rühmenswerten Eigenschaften der Gottheit im Hauptstück über (Eißfeldt, Einleitung, 126; vgl. Ges.-Buhl).

58 Die Ersetzung Lakischs durch Libna in 4 Kg 19, 8 ist redaktioneller Natur (vgl. H. Haag, La campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701: RB 58 [1951] 353).

59 Es braucht sich nicht um die Pest zu handeln; die zur Stützung dieser Ansicht zitierten Texte, 2 Sm 24, 15f und Herodot, Hist. II, 141, sind ungenügend (Haag, a. a. O. 358f), und Sir 48, 21 [hebr.] gibt nur in midraschartiger Weise den Glauben seiner Zeit wieder. Die Ursache des plötzlichen Abzuges war jedenfalls entweder die in Babylon unter Merodach Baladan ausgebrochene Revolution (vgl. P. Heinisch, Geschichte des AT [BB Ergänzungsbd. II], Bonn 1950, 218) oder das anrückende ägyptische Heer (4 Kg 19, 35 – s. Haag, a. a. O. 356–359, und M. Buttenwieser, The Psalms chronically treated with a New Translation, Chicago 1938, 105).

60 Zur Stellung und örtlichen Bedeutung vgl. mit Castellino, a. a. O. z. St., das *šâmmâh* in Ps 76, 4. Zur zeitlichen Bedeutung vgl. Ps 14, 5 (Baethgen, a. a. O. z. St.). Das Adverb scheint doppeldeutig zu sein. Daß es, wie mir

lichen sollen. Es war eine panische Angst (*reᵉʿâdâh* || *paḥad* Job 4, 14; vgl. Ps 2, 11), die in ihrer Wirkung an Besessenheit grenzte (*ʾᵃḥâzâtam*, vgl. Is 33, 14), eine Angst, die die Leute so heftig und plötzlich überfiel wie die krampfartigen Wehen eine Frau (*ḥîl kayyôlêdâh* 7b, zum Artikel vgl. Joüon 137 m. n.). Es war eine Furcht, die in ihrer Urgewalt an den im Mittelmeergebiet berüchtigten Glutwind aus dem Osten denken läßt, der im Frühling und Herbst durch seine gefürchteten Wirbelstürme Land und See unsicher macht[61] und selbst die festen «Tarsisschiffe», die Kauffahrteischiffe der Phönizier, die bis nach Tarsis (Tartessos) in Spanien[62] segelten, nicht verschonte (vgl. Jon 1, 3; 4, 2; *tᵉšabbêr* Piel intensivum, Impf.(!), für eine öfters vorkommende Handlung, s. Anm. 10). So ging das anfängliche Entsetzen der Belagerten (Sir 48, 19, beachte die Ähnlichkeit der Formulierung!) auf die Belagerer über.

Mittelstrophe: Gläubiger Ausblick in die Zukunft

Aus einer Schilderung des vergangenen Ereignisses wird das Lied des Korachiten nun zu einem vertrauensvoll-prophetischen Blick in die Zukunft. Die Wahrheit von 9b: «Jahwe erhält sie auf ewig!» erscheint umso mehr vom Glauben getragen, als ihr die Katastrophe von 586 inzwischen vorangegangen war. So ist es nur der vertrauensvolle Glaube des Psalmisten, der, unbeirrt durch allen gegenteiligen Schein, in der Tat Jahwes von 701 und der von 537 eine Gewähr dafür sieht, daß Jahwe seine Stadt und sein Volk auch in Zukunft beschützen wird. Wie das *sälâh*[63] am Ende sowie die Verkürzung und symmetrische Anordnung der Mittelstrophe zeigen, will der Dichter diese Wahrheit als die wichtigste des ganzen Liedes buchstäblich in den Mittelpunkt stellen, und auch der Beter soll sie als wichtigste Erkenntnis aus diesem Psalm mitnehmen.

M. Dahood mitteilte, wie das *šumma* in Amarna soviel wie «siehe» bedeute (vgl. den in Anm. 13 erwähnten Artikel des Genannten: Bib 38 [1957], 308f), leuchtet bei der Stellung des Wortes am Ende eines Stichus nicht ein, und es zum folgenden Stichus zu nehmen, verbietet das Metrum.

[61] Vgl. A. Bea, Geographia Palaestinae antiquae. Notae quas in usum privatum Auditorum collegit, Rom (Pont. Inst. Bibl.) 1940, 10, und Herodot, Hist. VII, 188 (zitiert bei Morgenstern, a. a. O. 6f).

[62] Vgl. K. Galling, Biblisches Reallexikon, Tübingen 1937, 510f.

[63] Nach den neuesten Forschungsergebnissen ist der umstrittene Terminus ein musikalischer Fachausdruck, der soviel wie «Zwischenruf» oder «Zwischenspiel» bedeuten, «also eine vokale und instrumentale Wiederaufnahme oder Unterstreichung des eben Vorgetragenen bezeichnen» muß (Eißfeldt, Einleitung, 556f).

Der Ausdruck «wie wir's gehört haben» *9aα* paßt nur auf Leute, die nicht Augenzeugen der Ereignisse um die heilige Stadt waren. Da dies offenbar auf alle zutrifft, wird damit die nachexilische Datierung aufs neue bestätigt. Als Inhalt des Gehörten kommen nach dem Kontext nicht die rituell weitertradierten Erinnerungen an den Exodus und die Landnahme in Betracht (wie Ex 13, 14; Dt 6, 20; Jos 4, 6. 21f)[64], da diese nicht mit der Aussage von 9b harmonieren und dem «Hören» einen wesentlich anderen Sinn geben würden als dem «Sehen». Das darf aber schon wegen der innigen Korrespondenz beider Handlungen (*ka'ašär ... kên* vgl. Gn 41, 13; Ex 7, 6; Is 31, 4) nicht geschehen. Nur insofern wäre diese Deutung gerechtfertigt als man annehmen könnte, daß die Erinnerung an die Errettung der Stadt in jenen anderen Erinnerungen enthalten ist, eine Möglichkeit, die tatsächlich wegen 10a und 14b und wegen des zeitlichen Abstandes von 701 besteht. V. 9aα will also sagen: An der nach dem Exil wiederaufgebauten Stadt «erleben wir» (TWNT V, 325) jetzt die Wahrheit dessen, was wir aus vergangenen Zeiten gehört haben (vgl. V. 4).

In den beiden Bezeichnungen Jerusalems als «Stadt Jahwe-Sabaoths» und «Stadt unsres Gottes» 9aβ offenbart sich der Stolz der Tempelbesucher auf die Stadt, in der sie ihre geistige oder wirkliche Heimat erkennen (vgl. V. 2bα und Ps 122, 2–5). Der Gottesname «Jahwe-Sabaoth» bezeichnet Jahwe als den, der in dieser Stadt seinen Kultort hat, wo er einst über der Bundeslade thronte[65], und den, der über dieser in den Kampf mitgetragenen Lade in altisraelitischer Zeit die Schlachten seines Volkes schlug (Jos 6, 6. 8. 11–13; 1 Sm 4, 3–11) und so auch jetzt noch vom Sion her als «unser Gott» (vgl. auch 2bα) den Feinden entgegenzieht.

Das «Sehen» der Gottesdienstbesucher ist, wie schon angedeutet, ein «Schauen» mit den Augen des Glaubens, das sie ein Wort des Vertrauens für die Zukunft sprechen läßt (V. *9b*): Weil Jahwe seine auf heiligen Bergen gegründete Sionsstadt liebt, «wird er sie erhalten auf ewig» (vgl. Ps 87, 1f. 5)[66]. *ʿad-ʿôlâm,* von einer langen Zeit, seit Deuteroisaias allerdings auch von der unendlichen Zeit

---

64 Gegen F. Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen [BCAT], Göttingen 1894⁵, z. St., und Castellino, a. a. O. z. St.

65 Vgl. Eichrodt, I, 121, und G. v. Rad, Theologie des AT, I, München 1958, 28. Die Wendung läßt sich wohl nur als doppelter Eigenname verstehen, da im Hebr. auf einen Eigennamen oder ein Substantiv im status constructus kein Genetiv folgen kann (ohne ein verbindendes *le*, *'ašär* usw. – Joüon 131o).

66 *kûn* bedeutet im Polel öfters «gründen» (vgl. Is 45, 18; Ps 24, 2). Als Futurum (wegen *ʿad-ʿôlâm*) kann es hier aber nur den Sinn von «stärken», «bestehen lassen» haben.

= Ewigkeit (vgl. TWNT I, 199f: cf. ugar. *ʿd ʿlm* PRU II 5, 15; 8, 14. 19f; 9, 11f. 17). Der Psalmist wird hier vor allem an die messianische Endzeit denken.

Vierte Strophe: Das Danklied im Tempel

In V. *10* erfahren wir mit einer offenbar kanaanäischen Wendung, daß der Sänger und die mitfeiernde Gemeinde sich «im Innern deines Tempels» befinden (*b*^{e}*qirb hêykâläkâ,* singulär, vgl. ugar. *bqrb hklk* 51: V: 76 «in deinen Palast» und *bqrb hklm* || *bbhtm* 51 : V : 124, 127, VI : 6, 9 «im Palast» [Pl. = Sg.]), d. h. im «neuen Vorhof» von 2 Chr 20, 5, zu dem auch Laien Zutritt hatten. Damit ist der «Sitz im Leben» für diesen Psalm gegeben: er ist, vor allem in der vierten Strophe, ein bei kultischem Anlaß (Opfer- oder Wortgottesdienst?) gesungener Sions- und Siegeshymnus im universalsten Sinn.

Der an die Betrachtung der Heilsgeschichte gewöhnte Psalmist fühlt sich gedrängt, die Werke göttlicher Liebe und Hilfsbereitschaft von 701 und 537, mit den Machterweisen Jahwes in der Vorzeit (vgl. Ps 105) zu «vergleichen» (Grundbedeutung von *dimmînû*) und dabei ihrer in Dankbarkeit mit der ganzen Gemeinde zu «gedenken» (vgl. Nm 33, 56; Rcht 20, 5). Damit erhält die Erwähnung des Tempels an dieser Stelle einen besonderen Sinn: Er ist ja der «Ort, von wo aus Gottes Huld zum Schutze Jerusalems sich betätigt» (H e r k e n n e , z. St.).

Die Deutung von V. *11a* hängt von der Interpretation des *k*^{e}*šimkâ* und der Präposition *ʿal* ab.

Das Substantiv *šêm* «Name» ist bisweilen mit *t*^{e}*hillâh* synonym (vgl. Soph 3, 19β. 20b [D a h o o d , «Psalm 48», S. 16]; außerdem Dt 26, 19; Jer 13, 11) und wird dort auch m. W. von allen Exegeten so aufgefaßt. Diese Erklärung scheitert jedoch an dem sonstigen Gebrauch der Adverbien *k*^{e} ... *kên*. Denn in den für ihre Synonymität eben angeführten Beispielen werden *šêm* und *t*^{e}*hillâh* stets durch *w*^{e} «und» miteinander verbunden, welchen Sinn die strittigen Adverbien nie annehmen (zu diesem Resultat gelangte ich nach einer sorgfältigen Überprüfung der wohl vollständigen Liste von *k*^{e} ... *kên* und *ka*ʾ^{a}*šär* ... *kên* bei E. K ö n i g , Stilistik, 169f). Gibt man dagegen den beiden Termini *šêm* und *t*^{e}*hillâh* einen verschiedenen Sinn, so rechtfertigt sich die Konstruktion vollständig (vgl. Sir 2, 18).

Die Präposition *ʿal* hat in unserem Zusammenhang nach den Autoren eine der folgenden vier Bedeutungen: 1. «an»[67], 2. «über» (H e r k e n n e), 3. «bis zu»[68], 4. «von» (D a h o o d , s. Anm. 11). Die letzte Deutung ist aus den in Anm. 11 angeführten Gründen (wenigstens hier) nicht haltbar. Die vorletzte ist wohl möglich, aber für die hier vorliegende Verbindung unwahrscheinlich[69].

---

[67] So D e l i t z s c h , a. a. O. z. St., und B o n k a m p , a. a. O. z. St.

[68] So C a s t e l l i n o , a. a. O. z. St., und *Psalterium Pianum.*

[69] S. Anm. 11.

So hat man zwischen der ersten und zweiten Bedeutung zu wählen. Tatsächlich besteht zwischen beiden kein großer Unterschied. Zu beachten ist jedoch, daß die zu wählende Bedeutung sowohl auf *šêm* als auch auf *tᵉhillâh* anwendbar sein muß. Da nun aber *šêm*, wenn es nicht mit *tᵉhillâh* synonym sein darf, nichts anderes als das «Wesen» Jahwes selbst bezeichnen kann, also mehr oder weniger mit *kâbôd* identisch ist, und *kâbôd* mit der Vorstellung verknüpft ist, daß er von oben kommt (vgl. Ez 10, 19; 11, 22) bzw. über Jerusalem (Is 60, 2) oder der ganzen Erde (Ps 57, 6. 12) erscheint, empfiehlt sich die von Herkenne vorgeschlagene Übersetzung. Allerdings sollte man lieber «über ... hin» übersetzen (vgl. Job 26, 9), weil der Psalmist zweifellos sagen will, daß sich Jahwes *šêm* über die ganze Erde hin ausbreitet, also sich in Bewegung von einem erhöhten Ort zu tiefer gelegenen Gebieten und über diese hin befindet (vgl. Ps 113, 3). Daß diese Vorstellung auch für *tᵉhillâh* ganz gut paßt, zeigt etwa Hab 3, 3 (vgl. Is 42, 10. 12). Den Plural *qaṣwêy* wird man, schon als Plural, besser nicht mit «Bereich» (Herkenne), sondern mit «Enden» wiedergeben, vor allem aber, weil weder das hier gebrauchte *qâṣû* (s. die übrigen Stellen: Ps 65, 6; Is 26, 15) noch seine Verwandten *qâṣâh* und *qâṣäh* oder das sinnverwandte *ʾäpäs* je irgendwo diesen Sinn haben[70]. Mit den «Enden» sind dann die fernen Inseln und Gestade (Is 41, 5 *qᵉṣôt* || *ʾiyyîm)* und die fern gelegenen Gebiete der Erde (Is 41, 9 *qᵉṣôt* ¦ *ʾᵒṣîlim)* gemeint, die von heidnischen Völkern bewohnt werden (s. oben S. 88f).

Der Sinn des Verses ist dann folgender: Wie Jahwes *šêm* d. h. Jahwes Wesen und Eigenschaft – gemeint ist seine Eigenschaft als Retter der heiligen Stadt und als Richter der Gottesfeinde (vgl. V. 4–8. 11b. 12b) – sich vom Sion aus, wo er in besonderer Weise zu Huld- und Gerechtigkeitserweisen gegenwärtig ist (vgl. Ps 20, 2f. 6f. 8f), der ganzen Welt («[bis] über der Erde Enden hin») geoffenbart (*nôdaʿ* 4b) und in der davon überallhin gedrungenen Kunde (*šâmaʿnû* 9aα) über die ganze Juden- und Heidenwelt ausgebreitet hat, so erstreckt sich, als Folge dieser Selbstoffenbarung, seine *tᵉhillâh*, sein Ruhm, über all die fernen Gebiete hin, wo Menschen wohnen, die Gott dafür die Ehre geben und ihn als den allein wahren Gott anerkennen (vgl. Is 45, 6. 8. 12f. 18. 20–22; Mal 1, 11). Unter *šêm* hat man also die göttliche Selbstoffenbarung vor den Toren Jerusalems im Jahre 701 zu verstehen und unter *tᵉhillâh* die Anerkennung des sich so offenbarenden Gottes Israels durch die Völker. Nur so genommen, können beide Termini miteinander vergleichend in Beziehung gesetzt werden, wie es hier geschieht.

Morgenstern (a. a. O., 26–38) erblickt hier einschlußweise die Lehre Ezechiels ausgedrückt, die sich sonst an die Formel «um deines (meines, seines) Namens willen» knüpft (Ez 20, 9 u. ö.). Allein es ist zu beachten, daß hier nur das zweite Element dieser ezechielischen Lehre vorkommt: nämlich die Anerkennung Jahwes durch die Heidenwelt. Bei Ezechiel ist dieses Element stets eng mit der genannten Formel verbunden, die das *Motiv* des göttlichen Handelns, eben diese Anerkennung oder Ehre vonseiten der Heiden, ausdrückt. Wo dieses Motiv – und zwar mit Hilfe der erwähnten Formel oder ihrer Äquivalente[71] – nicht genannt wird, wie hier, wo *šêm* überdies mit «Ehre» nicht ganz gleichlautend ist, kann man kaum von einer einschlußweisen Lehre Ezechiels

[70] Vgl. G. Lisowsky, Konkordanz zum Hebräischen AT, Stuttgart 1957, 134. 1266f. Die vier Worte lassen sich ausnahmslos mit «Ende», «Rand», «Saum» wiedergeben, wie eine Überprüfung aller Stellen zeigt.

[71] «Um deiner Huld willen» etc. – Vgl. J. Mehlmann, Der «Name Gottes» im AT, Rom 1956, 38–45.

sprechen; denn das Thema der Anerkennung Jahwes und seiner Ehrung durch die Heidenwelt ist allgemein alttestamentlich und von Ezechiel unabhängig (vgl. Ps 67, 3–6; 68, 29–33 etc.).

Wie die Israel durch die erwähnte Machttat erwiesene «Huld» (die hier direkt nicht als Motiv des göttlichen Handelns, sondern als Objekt des «Gedenkens» erscheint! [10a]), so wird auch das über Assur ergangene Gericht nicht isoliert für sich, sondern in seinem großen Zusammenhang mit allen anderen «Gerichten» Gottes (*mišpâṭäykâ 12b*) innerhalb der Heilsgeschichte gesehen. *mišpâṭ* bezeichnet ganz allgemein die Aufgabe eines Richter-Fürsten, die in der Verwirklichung einer guten Ordnung besteht[72]. Hier kann das Wort nur im Sinn von «Strafgerichten» verstanden werden, die Ausdruck der großköniglichen Souveränität Jahwes über widerspenstige Feinde sind (vgl. ugar. *mṯpṭ* 49: VI: 29 || *mlk* «Herrschaft», «Hoheit»)[73]. Für Israel jedoch sind Gottes «Gerichte» nur die andere Seite seiner «Huld». Denn *ṣidq* (11b), das dem Parallelismus zufolge Synonym von *ḥasdäkâ* (10a) ist, ist hier Jahwes Heilsgerechtigkeit, d. h. «sein bundesgemäßer Schutz des Rechts» (Eichrodt, I, 155).

Jahwes «Gerechtigkeit» und «Gerichte» sind Gegenstand der Freude und des kultischen Jubels (*yiśmaḥ* und *tâgêlnâh* [vgl. ugar. 125 : 14f *nšmḫ* – *ngln*] sind wahrscheinlich Jussive, sonst stünde eher wie im Fall von *mâlᵉʾâh* die *qâṭal*-Form, vgl. Joüon S. 307, Anm. 1 und § 112a – cf. Ps 149, 2). Subjekt dieser Gefühle sind der «Sionsberg» (vgl. 3aβ) und die «Töchter» d. h. die Landstädte Judas. Also nicht nur Pilger aus größerer Entfernung sind an der Dankliturgie im Tempel beteiligt, sondern auch Jerusalemer Bürger und Bewohner der umliegenden Orte, die hier in echt orientalischer Weise metonymisch durch ihre Städte bezeichnet werden. Die Wiederkehr dieses Satzes in Ps 97, 8 (meist für nachexilisch gehalten) spricht wieder für die nachexilische Datierung und die typisch-eschatologische Deutung des Psalms: Was Jahwe vor dem Exil an Sennacherib getan, das tat er durch einen Kyros an den Babyloniern, und wird er auch in Zukunft an allen Feinden seines Volkes tun.

Fünfte Strophe: Aufforderung zur Gedächtnisprozession

Der Gottesdienst im Tempel geht zu Ende. Der Sänger wendet sich jetzt an die Tempelbesucher. Daß sie nicht Zeitgenossen des Geschehens von 701 waren, ist bei Annahme der nachexilischen

[72] Vgl. J. Guillet, Leitgedanken der Bibel, Luzern 1954, 41.

[73] Vgl. AOT 359 die Inschrift Assurbanipals über sein «Strafgericht» in dem nicht unterwürfigen Akko.

Datierung selbstverständlich. Es kann sich also bei der vorgeschlagenen Prozession nicht darum handeln, daß sie sich mit eigenen Augen von der Unversehrtheit der Stadt, ihrer Mauern und Paläste überzeugen sollen – diese waren ja 586 zum größten Teil in Trümmer gesunken (vgl. Klgl 1, 4. 7; 2, 5–9). Es ist vielmehr an eine kultische Gedächtnisprozession, analog zu Ps 24, 7–10, zu denken, die man zur lebendigeren Vergegenwärtigung der einstigen wunderbaren Rettung der Stadt und ihres kürzlichen Wiederaufbaus durchführen soll. An einen privaten Rundgang ist schon deshalb nicht zu denken (gegen G. Castellino, I Salmi, z. St.), weil hier zwei Termini (*sâbab* und *nâqap* Hiphil) verwendet werden, die in Jos 6, 3. 7 die bekannte feierliche Prozession der Israeliten um Jericho beschreiben. Zudem berichtet Neh 12 von einer ähnlichen zeitgenössischen Prozession anläßlich der Weihe der Stadtmauer. Es ist auch das Natürlichste, daß der Rundgang zu der Feier im Tempel gehört und diese abschließt. Wenn Castellino den Terminus *nâqap* von *sâbab* unterscheidet, indem dieser «un circondare quasi materiale, il chiudere dentro un anello» bezeichne, während beide «il girare attorno» umschreiben sollen, so ist das wohl eine zu künstliche Unterscheidung.

Die Gläubigen werden aufgefordert, «den Sion» (im Sinn von 3aβ) unverweilt (vorwiegender Sinn des hebr. Imperativs, Joüon 114m) zu umschreiten. Unterdessen sollen sie die «Türme zählen» (V. *13,* vgl. Is 22, 10; 33, 18). Dabei ist an ein bewunderndes Aufzählen der meist namentlich bekannten Türme zu denken (vgl. Neh 3, 1. 11; 12, 39; Hl 4, 4; Jer 31, 38; Mich 4, 8; Zach 14, 10). Nach dem Parallelismus mit *l^eḥêylâẖ* bilden diese Türme offensichtlich Befestigungsanlagen (vgl. 4 Kg 18, 8; 2 Chr 26, 9. 15; Neh 3, 25–27). Soweit sie nicht zerstört worden waren, mochten einige von ihnen noch aus der Zeit des Ezechias stammen, der kurz vor dem Anrücken Sennacheribs solche Befestigungstürme in fieberhafter Eile zusammen mit der Ausbesserung der Mauerrisse erbauen ließ (2 Chr 32, 5). Der Anblick solcher Türme, die alle bisherigen Belagerungen überstanden hatten, konnte für fromme Israeliten ein Symbol der besonderen Vorsehung sein, unter der die heilige Stadt ungeachtet aller politischen Wechselfälle und Katastrophen steht, und somit zu besonderem Jubel Anlaß geben. Die Prozession selbst wird sich wie die in Neh 12 vollzogen haben, unter Instrumentalmusik und Lobeshymnen auf den Gott Israels; dabei mochten ein paar Priester gemäß ihrem Vorrecht (vgl. Jos 6, 8f. 13. 16. 20) wie in Neh 12, 35 die Posaune blasen, während das Volk in Jubel ausbrach (Neh 12, 43; Jos 6, 20).

Ihre erste Aufmerksamkeit soll dem «Vorwall» *(leḥêylâh̲)*[74] gelten, an dem sich die ersten Angriffswogen der Belagerer zu brechen pflegen, sodann den befestigten «Palästen» (vgl. 4b) der Vornehmen innerhalb der Stadt, die, wenn auch größtenteils zerstört, von neuem stolz dastehen und von Jahwes Huld künden. Alle Teinehmer sollen mit Verstand und Herz dabei sein (*šîtû libbekäm* V.*14a*). Man soll um die Paläste herumziehen (*passugû* «und umsäumet alsdann» d. h. nach dem Umgang um die Stadt herum[75]) und sich von ihrer neuen Herrlichkeit überzeugen.

Durch diesen Anschauungsunterricht werden die Wallfahrer dazu gebracht, das Werk ihres Gottes in seiner ganzen Größe zu würdigen und die Kunde davon in ihre Heimatstädte zu tragen. Ihnen und deren Kindern *(ledôr ᵓaḥᵃrôn)* sollen sie von der einzigartigen Größe (*zäh* = lat. tantus vgl. Ex 15, 2 *zäh ᵓêlî*) Jahwes, des Bundesgottes *(ᵓᵉlohêynû)*, «erzählen» (*14b. 15a*; vgl. Joel 1, 3; Ps 78, 3–6 und AOT 32 «Danklied für einen Geheilten»).

Wie am Anfang und in der Mitte (2a. 4. 9b), so steht auch am Ende des Psalms ein allgemeingültiger theologischer Gedanke, der die fünfte Strophe und das ganze Lied wirkungsvoll abschließt. Was Jahwe vor 200 Jahren und kürzlich an Sion getan, wird zum Typus aller seiner Großtaten in der Zukunft. Das Bild des Hirten (y*enahᵃgênû* [15b], vgl. LXX ποιμανεῖ ἡμᾶς) ist nach allgemein vorderorientalischer Auffassung, doch hier mit besonderer Wärme wie bei Deuteroisaias, nur eine Umschreibung für das Königtum Jahwes (vgl. Eichrodt, I, 31). Es bringt noch einmal die ganze Innigkeit des Gottesbundes zum Ausdruck (vgl. Ps 79, 13; 95, 17; 100, 3). Stets sollen die Prozessionsteilnehmer, vor allem an den großen Festen, wenn sie ihren Kindern auf deren rituelle Frage nach dem Sinn all dieser Feste auch von der wunderbaren Errettung Jerusalems und seiner Wiedererstehung nach dem Exil erzählen[76], ihren Bericht beschließen: «Ganz so ist Jahwe, unser

---

[74] Von *ḥêyl*, nicht von *ḥayil* (gegen Castellino). Vgl. F. Nötscher, Biblische Altertumskunde, Bonn 1940, 127. – LXX προτείχισμα 2 Sm 20, 15; 3 Kg 20 (21), 23 περίτειχος 4 Kg 25, 1; Is 26, 1. Syr. *bar šûroᵓ* z. B. Is 26, 1. Vg. *antemurale* Is 26, 1; Klgl 2, 8. Eine gute Vorstellung von diesem «Vorwall» erhält man aus den Ausgrabungen in Lakisch, das in den Auseinandersetzungen mit Sennacherib eine große Rolle spielte; vgl. G. E. Wright, Biblische Archäologie, Göttingen 1958, 165, bes. Abb. 118.

[75] *pa*- ist kein gewöhnliches «und», sondern ein «und so, (und) dann». Vgl. Bib 38 (1957), Elenchus bibliographicus, n. 3278. *sûg* ist hier als poetischer Ausdruck für «umschreiten» zu nehmen; s. Anm. 13.

[76] An eine kultische Weitergabe ist vor allem wegen Ps 78, 3–6 zu denken (vgl. Delitzsch, a. a. O. 522f, und Nötscher, Die Psalmen, 154). Es handelt sich um einen Dialog zwischen Vater und Sohn, der zur Hausliturgie z. B. des Passahmahles gehört und vom Sohn mit der Frage eingeleitet wird: «Was bedeutet das und das?»; vgl. Ex 13, 14; Dt 6, 20; Jos 4, 6. 21 (Ex 12, 26 im

Gott, auf immer und ewig! E r ist's der uns leitet in Ewigkeit.» So werden auch diese letzten Liebestaten Jahwes in der Geschichte Israels als Gegenstand immerwährender Danksagung und freudigen Gottvertrauens für alle Zeiten lebendig bleiben.

(Abgeschlossen 1. März 1959)

Passahritual, vgl. H. L. Strack – P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, IV, 1, München 1928, 67f). Zu der gesetzlichen Verpflichtung des Familienoberhauptes, diese religiöse Tradition weiterzugeben, von der Ps 78, 5 spricht, vgl. Dt 4, 9. An unserer Stelle ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß zunächst an eine weniger verbindliche, spontane Berichterstattung nach der Rückkehr von der Wallfahrt gedacht ist. M. E. wird man jedoch damit allein dem Ausdruck nicht erschöpfend gerecht, da die Weisung ohne jede Einschränkung allen Tempelbesuchern gegeben wird, also auch den aus Jerusalem selbst, deren Kinder einen solchen Erlebnisbericht nicht brauchten.

Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt (2. Teil[1])

Von Friedrich Nötscher, Bonn

Dualismus und Prädestination für Schöpfung und Geschöpfe

Die verhältnismäßig schärfsten und bestimmtesten Aussagen über Prädestination und Determinismus scheinen sich zu finden in dem dualistischen Abschnitt 1QS III 13–IV 26[2]. Es ist aber auch hier zu beachten, daß Vorherwissen und Vorherbestimmung zwar zusammengehören, aber doch nicht dasselbe sind. Hier geht es um den jetzt in der Welt herrschenden ethischen Dualismus, der sich auf Geister und Menschen erstreckt, der von Gott vorausgesehen, geduldet oder gar gewollt ist, bis er am Ende der Zeit von ihm aufgehoben wird. Zu gleichen Teilen (IV 16. 25) hat Gott den guten und den bösen Geistern Anteil gegeben an der Welt und an den Menschen, daß sie diese beherrschen. «Das Werk ihrer (der Geister) Taten kennt Gott für alle Zeiten der (Ewigkeit), und er teilt sie (die Geister) den Menschen zu, daß sie (die Menschen) Gutes [und Böses] erkennen, [indem er die] Lose wirft jedem Lebenden gemäß dem Geiste, der in [ihm ist» . . .] IQS IV 25f. Der Sinn der nicht sehr klaren und teilweise ergänzten Stelle ist wohl nur dieser: Der Mensch oder die Menschheit ist dem Dualismus unterworfen, sie hat daran teil, das ist von Gott vorausgesehen und auch gewollt. Es heißt aber nicht, daß das Los des einzelnen von vornherein feststeht. Es ist ihm vielmehr die Möglichkeit gegeben, Gutes und Böses zu erkennen und – wird man folgern dürfen – dementsprechend zu wählen; für welchen der Geister er sich entscheidet, danach richtet sich sein Los.

Mit ausdrücklichen Worten bestritten wird eine Änderung des von Gott gemachten Planes allerdings 1QS III 16[3]. Dabei handelt es sich um den Plan, den Gott als Schöpfer mit den Geschöpfen und der Schöpfung hat, der ohne Änderung verwirklicht wird.

---

[1] 1. Teil: NF 3 (1959), 205–234.

[2] Vgl. dazu bereits F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie, 175 bis 180 und jetzt auch J. Licht, Analysis of the Treatise on the two Spirits in 1QS (Scripta Hierosolymit. IV, 1958, 88–100).

[3] Über 1QH 14, 15 und 15, 14 s. bereits oben 1. Teil, S. 232.

Daß Gott Schöpfer der Welt, der Menschen und überhaupt alles Seienden ist, gilt dem Gläubigen von Qumrân nach dem AT als selbstverständlich, wird aber gelegentlich noch eigens gesagt, besonders 1QH 1, 8f 13–16. 27; 15, 14f; 1QS III 18; auch die Frevler 1QH 4, 38; 15, 17, und die Geister, die guten und die bösen 1QH 1, 27f; 1QS III 25, sind Gottes Geschöpfe. Deswegen ist er Herr von allem und kann über alles verfügen. Diese Begründung wird nicht ausdrücklich gegeben, darf aber als selbstverständlich angenommen werden. Gott handelt an seinen Geschöpfen nun nicht nach Willkür, sondern nach einem Plan, der festliegt und nicht geändert wird. Das wird der Sinn der nicht ganz klaren Stelle 1QS III 15f sein: «Vom Gott des Wissens (kommt) alles, was ist und was geschieht. Bevor sie (die Menschen Z. 13) waren, hat er den Plan für sie festgesetzt, und indem sie sind, erfüllen sie nach ihrer Bestimmung (d. i. nach der für sie festgesetzten Ordnung) gemäß seinem herrlichen Plan ihr Werk (= ihre Aufgabe) und nichts ist (daran) zu ändern» *w'jn lhšnwt*. Daß *mḥšbt* hier Plan bedeutet, steht wohl außer Zweifel[4]. Die Frage ist aber, ob der Plan wie ein absolutes Schicksal überhaupt unabänderlich ist, ob ihn nur die Menschen nicht ändern können oder ob er etwa wegen seiner Vortrefflichkeit die Änderung nicht nötig hat, weil Gott selbst als der «Gott des Wissens» 1QS III 15; 1QH 1, 26; 12, 10 alles, was geschieht, vorausweiß Dam 2, 6 [7f] vgl. 1QH 13, 8, sogar die Reden der Menschen 1QH 1, 28, und all das darum bei seinem Plan schon berücksichtigt hat. Die erste Möglichkeit, daß Wille und Werk Gottes wie ein Fatum unabänderlich sind, ist nicht wahrscheinlich, obwohl Josephus Flavius den Essenern den starren Schicksalsglauben zuschreibt (Antiqu. XIII 5, 9). Daß die Menschen den Plan Gottes nicht ändern können, wäre nicht überraschend. Gott allein hat die Entscheidung und Verfügung *(mšpṭ)* über alles, auch über jeden Lebenden 1QS X 16–18, XI 10, vgl. III 16f im Sinne der göttlichen Leitung und Vorsehung. Dagegen kann der Mensch in seiner physischen und moralischen Ohnmacht nicht angehen und jedenfalls nichts ausrichten. Insofern teilt Gott jedem sein Los zu 1QS IV 26. Daß das moralische Verhalten des Menschen dafür irrelevant sei und gar nicht in Anschlag gebracht werde, ist damit aber wohl nicht gesagt. Daß für den Menschen die Zugehörigkeit zum guten oder bösen Teil der dualistischen Welt, zu den Söhnen des Lichts oder den Söhnen der Finsternis, sein Anteil an der Wahrheit oder Bosheit, reines von vornherein

---

[4] So auch W e r n b e r g - M ö l l e r z. St.

feststehendes und unabänderliches Schicksal sei, das ist auch 1QS IV 16 24 kaum gemeint. Das Loswerfen ist wohl nur etwa in dem biblischen Sinne von Ps 16, 5f gemeint: «Jahwe ist mir Land- und Becheranteil. Du (Gott) bist es, der mein Los hält *(tōmēk gōrālī)*. Die Meßschnur fiel mir auf herrlichen Grund. Ja, mein Erbe *(naḥ^alātī)* gefällt mir.»

Richtig ist, daß Gott in und mit der Schöpfung, auch mit den Geschöpfen, seinen Willen durchsetzt gemäß seinem Plan, und daß, wie auch J. Licht[5] bemerkt, in der Welt nichts geschieht ohne seinen Willen und anders als durch ihn 1QH 1, 20; 5, 4; 10, 2; 15, 22. Es ist auch richtig, daß der Wille oder der Plan Gottes bezüglich seiner Geschöpfe durch einmalige Entschließung schon vor der Schöpfung, schon vor der Erschaffung der Dinge selbst festgelegt ist, der Plan der Weltregierung im einzelnen von Anfang an feststeht, so daß nicht erst von Fall zu Fall ein neuer göttlicher Entschluß darüber erforderlich ist, was jeweils zu geschehen hat. Gott besitzt von Anfang an alle Macht und auch alles Vorauswissen für einen solchen Gesamtplan mit all seinen Einzelheiten.

Es wird aber kaum zutreffend sein, wenn J. Licht[6] meint, der Mensch sei nach der Auffassung der Leute von Qumrân nicht frei in seinen Handlungen, sondern er handle nach dem, was über ihn seit Beginn, seit seiner Erschaffung, bestimmt sei. Das menschliche Leben laufe ab mit der Notwendigkeit der Naturgesetze, die ja auch von Gott stammen und die Bahn der Gestirne, den Wechsel von Tag und Nacht und den Umlauf des Jahres bestimmen, vgl. 1QH 12, 5–11. Daß alles Geschehen und alles Geschaffene nicht in erster Linie für den Nutzen, die Bequemlichkeit oder gar für die Neugierde der Menschen da ist, sondern der Ehre Gottes dient 1QH 1, 10; 6, 10; 10, 12; 18, 22; frgt nr 2, 5 vgl. Js 43, 7 (s. bereits 3, S. 229f), und daß auch die Strafe an den Sündern die Ehre Gottes bezweckt 1QH 2, 24 vgl. 15, 19; Röm 9, 22f, ist ein biblischer Gedanke, wäre aber ein schwacher Trost für Leute, über die Sünde und Bosheit sozusagen schicksalhaft, ohne ihr Zutun, gekommen sind, die ihre Strafe also schuldlos erleiden, weil sie sich der Bosheit gar nicht entziehen konnten und also für Dinge bestraft werden, für die sie nicht verantwortlich sind. Von göttlicher *Gerechtigkeit* im biblischen Sinne könnte dann nicht die Rede sein. Denn nach dem AT sieht man eine Verletzung der göttlichen Gerechtigkeit, gegen die man protestiert, schon darin, daß es dem Gerechten schlecht, dem Frevler aber gut geht: Jer 12, 1ff; 31, 29;

---

[5] Kommentar p. 27f, § 31.
[6] Ebenda p. 28.

Ez 18, 1ff. Die Erfahrung mit der irdisch aufgefaßten Vergeltung macht dem Glauben an die göttliche Gerechtigkeit Schwierigkeiten.

Daß Gott aber in all seinem Tun, auch in seinem Gericht, gerecht ist, daß ihm (allein) *Gerechtigkeit* zukommt, wird namentlich in den Hymnen wiederholt betont 1QH 1, 6. 26f; 9, 9; 11, 18; 12, 31; 14, 15; 16, 9; 17, 20; frgt 4, 10. Gerechtigkeit ist nun nicht immer und ausschließlich Straf- oder auch nur Vergeltungsgerechtigkeit, neben ihr und in Verbindung mit ihr steht die Gnade 1QH 11, 18, aber die Gerechtigkeit macht Gottes Gericht doch unanfechtbar 1QH 1, 26; 12, 31, und der Fromme erkennt das rückhaltlos an: «Dein Gericht halte ich für gerecht» 1QH 9, 9 vgl. Job 9, 12. Er bekennt dies im Bewußtsein der eigenen moralischen Unzulänglichkeit, ja der allgemeinen Sündhaftigkeit, das einen Anspruch darauf ausschließt, von der göttlichen Strafgerechtigkeit verschont zu werden, und nur den Appell an Gottes Gnade zuläßt 1QH 9, 15 frgt 4, 10. Auch dieses Bewußtsein von der allgemeinen Sündhaftigkeit ist alttestamentlich und findet dort gleichfalls im Gebet seinen Ausdruck: Ps 130, 3; 143, 2 dazu Js 45, 9; Koh 7, 20. Diese Überzeugung ist, auch wenn man den frommen dichterischen Überschwang in Rechnung stellt, wohl ehrlich und hält stand, solange die göttliche Gerechtigkeit in der Vernichtung des Bösen 1QH 14, 15f; frgt 3, 10 vgl. frgt 5, 4f, oder der Bösen 1QH 3, 26ff; 6, 18. 30; 17, 21 wenigstens in der Endzeit in die Erscheinung tritt. Man erwartet und hofft eben, daß die Gerechtigkeit Gottes wahrgenommen werden kann und durch Vernichtung der Bösen vor aller Welt offenbar wird: «Du bist gerecht und Treue sind all deine Erwählten, Unrecht [und B]osheit insgesamt vernichtest du für immer, und deine Gerechtigkeit wird offenbar vor den Augen all deiner Geschöpfe» 1QH 14, 15f[7]. Für sich selbst erwartet der Fromme aber doch ein besseres Los, als es den Bösen zugedacht ist, und er betrachtet es als ein Erfordernis der Gerechtigkeit, daß zwischen Frommen und Gottlosen ein Unterschied gemacht wird. Er will, daß auch hierin sich die göttliche Gerechtigkeit auswirkt. Daß er von Plagen nicht verschont bleibt, nimmt er hin, aber «von der Barmherzigkeit und großen Gnade» Gottes hofft er, daß er seinen «Geist stärkt angesichts der Plage» 1QH 1, 32 vgl. 1QH 9, 12. Er ist sich auch bewußt, daß Tugend und Rechtschaffenheit nicht ausschließlich eigenes Verdienst, sondern göttliches Gnadenge-

---

[7] כי אתה צדיק ואמת כול בחיריך וכול עולה [ור]שע תשמיד לעד ונגלתה צדקתך לעיני כול מעשיך.

schenk auf Grund der Erwählung ist, und daß all das, Gerechtigkeit wie Gnade, die göttliche *(All)macht* voraussetzt und deren Erweis ist. Aber daß Gerechtigkeit im Grunde überhaupt nur Macht ist, wie J. Licht meint, ist schwerlich die in Qumrân vertretene Anschauung. Licht schreibt: «Gott ist gerecht in allen seinen Entscheidungen. Seine Gerechtigkeit entspringt eben aus seiner Kraft, aus seiner einzigartigen und absoluten Macht über die Geschöpfe. Mit ihren Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes wollen die Hodajot nicht sagen, daß Gott ein gerechter Richter ist, der jedem Menschen nach seinem Tun vergilt, sondern daß in seiner Hand die unumschränkte Macht ist, an der Welt zu handeln wie an seinem Eigentum»[8]. Daß man glaubte, Gott sei im Recht mit allem, was er tut, und er könne tun, was er will, weil er als Schöpfer auch Eigentümer von allem sei, folgert Licht aus 1QH 16, 9: «Du (Gott) bist es, dem die Gerechtigkeit zukommt, denn du hast alles gemacht [...]»[9]. Hier handelt es sich aber nach dem Zusammenhang um die Betätigung der göttlichen *Gnade* für den Betenden. Nach seiner Meinung kann Gott gewiß tun, was er will; er erkennt das Gericht Gottes über sich selbst wie über die Menschen als gerecht an; er enthält sich auch der Kritik über die Maßnahmen Gottes und unterwirft sich seiner Führung und seinem Urteil. Aber es ist doch wohl nicht so, daß der Verfasser der Hymnen und natürlich auch jene, die sie beten, hauptsächlich den Akt der Prädestination im Auge haben, wenn sie von der Gerechtigkeit Gottes reden, daß sie also in der Prädestination geradezu eine Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes sehen, wie Licht es scharf ausdrückt: «Indem Gott manche Leute gut und manche schlecht macht, muß Er ebenfalls – oder gerade primär – als gerecht anerkannt werden, weil sein Wille nicht in Frage gestellt werden darf»[10].

Es ist zutreffend, daß sich in Qumrân bis jetzt keine Texte finden, in denen man Prädestination und Erwählung bzw. das Gegenteil als ungerecht schilt, man nennt sie aber auch nicht ausdrücklich gerecht, man nimmt sie ohne Kritik hin, man findet sich damit ab, daß Gott tun kann, was er will, man erkennt an, daß die eigene Leistung nichts und alle Rechtschaffenheit selbst schon Gnade, Geschenk ist. Es finden sich keine Stellen, wo die Vergeltung kriti-

---

[8] J. Licht, Kommentar p. 31, § 36.

[9] לך אתה הצדקה כי אתה עשיתה את כו[ל..]. Der Anklang an Dn 9, 7 ist nur äußerlich; denn dort folgt auf den Satz: «Dir, o Allherr, ist Gerechtigkeit eigen» das Bekenntnis: «Uns aber muß Scham das Gesicht bedecken». Der Sinn ist also bei Dn: Gott ist im Recht, wenn er straft, die Exulanten haben Schmach und Schande des Exils verdient.

[10] J. Licht, Israel Exploration Journal 6 (1956), 9.

siert wird, etwa wie im AT (Jer 12, 1ff; 31, 29; Ez 18, 2) und auch im NT im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20, 15, die daran Anstoß nehmen, daß der Lohn ohne Rücksicht auf die Dauer und den Umfang der geleisteten Arbeit und Anstrengung gezahlt wird. Die landläufige Auffassung empfindet das Verfahren als Willkür und ist offenbar von der Begründung nicht befriedigt, daß Gott mit seinem Eigentum machen kann, was er will. Daß man für eine geringe Leistung, wenn auch als Geschenk, das gleiche empfängt wie der andere für die ganze Tagesarbeit, dünkt den Leuten Unrecht. Dabei geht es hier nicht einmal um Erwählung und Nichterwählung oder um Prädestination, sondern um das freie Walten der göttlichen Gnade, das dem menschlichen Urteil entzogen ist. Es wäre einigermaßen auffallend, wenn man sich in Qumrân darüber nicht nur keine Gedanken gemacht, sondern in der Prädestination, die eigene Leistung außer Ansatz läßt, geradezu eine Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit gesehen hätte. Für Moral und Sittenlehre könnte dies gewiß eine starke Belastung sein.

Wenn man nun auch in Qumrân Prädestination und Erwählung, die Zweiteilung in Gute und Böse unreflektiert hinnimmt, so bleiben doch vom heutigen Standpunkt aus gesehen die zwei eng zusammenhängenden Fragen: 1. die sehr praktische Frage: Wie verhält man sich zu den schicksalhaften Fügungen, die als Plage, Züchtigung, Heimsuchung empfunden werden? 2. Die mehr theoretische oder philosophische Frage: Wie kann es noch menschliche Freiheit und Verantwortung geben neben der unabänderlichen göttlichen Vorherbestimmung, die den einen Wahrheit und Rechtschaffenheit, den anderen aber Bosheit und Verderbtheit wie ein Erbteil zugeteilt hat, ohne daß diese daran viel ändern können?

J. Licht[11] meint unter Hinweis auf 1QH 15, 17f, daß der Verfasser der Hymnen (und für die Verfasser der übrigen Qumrânschriften müßte dann wohl das Gleiche gelten) das Problem Schicksal und Freiheit gar nicht empfunden und den Widerspruch gar nicht gefühlt habe; darum habe er auch gar nicht versucht, auf die schwierige Frage eine Antwort zu geben, man ordnet sich vielmehr unreflektiert der alleinigen Macht und Herrschaft Gottes als des Schöpfers unter, und das sei wichtiger als die Befriedigung der menschlichen Neugier. Kein Mitglied der Gemeinde zweifle daran, daß es seine Freiheit besitze, gleichzeitig sei es sich bewußt, daß es aus sich selbst nichts zu leisten vermöge, und be-

[11] **Kommentar p. 30.**

trachte alle seine guten physischen und moralischen Eigenschaften, auf die es im übrigen stolz sei, als Gabe Gottes, ohne den man nichts ist und nichts kann 1QH 4, 30–33; 10, 5–7; 16, 11 [12]. Der innere Zusammenhang und Ausgleich beider Lehren sei, wie die ganze göttliche Weltregierung, das *Geheimnis* Gottes, das selbst den Engeln, um so mehr den Menschen verschlossen sei 1QH 12, 28f. Der Mensch habe das hinzunehmen ohne darüber zu räsonnieren. Die Lösung, die in Wirklichkeit aber keine Lösung ist, läge also im Begriff des Geheimnisses. Da gibt es sogar «Geheimnisse der Bosheit oder des Frevels» 1QH 5, 36, d. i. wohl nach Licht [13] geheime und unbekannte Wege, auf denen die Bosheit wirkt, indem die Sünder «durch ihr schuldhaftes Tun sogar die Werke Gottes ändern». Das erinnert an das μυστήριον τῆς ἀνομίας 2 Thess 2, 7, und ähnlicher Art sind wohl auch die «Geheimnisse der Feindschaft des Belial» 1QM 14, 9 [14].

J. Licht denkt sich das Verhältnis der beiden Gegenpole, ohne daß es *grundsätzlich* geklärt ist, in der *praktischen* Handhabung so: Die Freiheit des Handelns, auch eine göttliche Gabe, steht für die Verfasser der Qumrân-Schriften fest, sie wirkt sich im täglichen Leben aus, es wird mit ihr wie mit einer *Tatsache* gerechnet. Die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung aber ist *Theorie* (Spekulation), gehört der Gedankenwelt an, die auf das Handeln im Leben der Gemeinde nicht Einfluß haben muß. Sie ist Ausdruck des Bewußtseins der eigenen menschlichen Schwäche und Hinfälligkeit gegenüber Gott, indem man sich ganz von Gott abhängig fühlt und auch die Zugehörigkeit zur Gemeinde nur als Gottesgeschenk betrachtet [15]. Die eigene Leistung des Menschen werde damit nicht geleugnet oder für unmöglich gehalten, geleugnet werde nur, daß sie der Mensch aus eigener Kraft zustande bringe. Die eigene Anstrengung ist nicht überflüssig und entbehr-

---

[12] J. Licht, Freiwilligkeit, 82.

[13] Kommentar p. 30. Der Text, der gegen J. Licht nicht zu ändern ist, lautet: כרזי פשע משנים מעשי אל באשמתם. Derselbe Ausdruck, allerdings ohne jeglichen erhaltenen Zusammenhang, auch 1QH frgt 50, 5. Ebenfalls wird mit E. Vogt, Bib 37 (1956), 251, (gegen den Herausgeber Milik) 1Q nr 27 1 I 2. 7 so zu lesen sein (רזי פשע, nicht פלא), da es sich ja dort um die endgültige Vernichtung der Bosheit handelt.

[14] בכול רזי שטמתו. Carmignac p. 206s übersetzt und erklärt unter Verweis auf 1QM 3, 9 und 16, 11 pièges «Schlingen».

[15] Freiwilligkeit, 81. J. Licht zitiert Rudolf Otto, Das Heilige, 1947, 104: «Die Prädestinationsidee ist nichts anderes als der Selbstausspruch jenes ‹Kreaturgefühls›, jenes Versinkens und ‹Zunichtswerdens› mit eigener Kraft, eigenem Anspruch und eigener Geltung gegenüber der überweltlichen Majestas ... Der Ausdruck ist das Bekenntnis von Ohnmacht hier und Allmacht dort, von Vergeblichkeit eigenen Wählens hier und Allverfügen dort» (Kommentar zu Hodajot, 34).

lich, die menschliche Willensfreiheit besteht und ist wirksam, aber sie genügt nicht, um die Vollkommenheit zu erreichen 1QH 9, 30–33. Der menschiche Wille muß sich vielmehr zur Höhe des festbestimmten Willens Gottes emporschwingen und sich mit ihm vereinigen, der Mensch muß sich mit aller Kraft bemühen, daß Gottes Wille geschieht.

Den Berührungspunkt der beiden Pole, Prädestination und Freiheit, findet J. Licht [16] wenigstens andeutungsweise in 1QS 9, 23f. Hier kann wohl vom Willen Gottes und von der Bereitwilligkeit des Menschen, ihn zu erfüllen, die Rede sein. Die nicht ganz klare Stelle kann mit J. Licht in diesem Sinne übersetzt werden. (Zu den Pflichten der vom Maskil zu instruierenden Bundesmitglieder gehört es), «den Willen (Gottes) zu tun bei jeder Handbewegung und bei jeglicher Anordnung von ihm, wie sie befohlen ist, und mit allem, was geschieht, soll er (der Bundesangehörige) mit Bereitwilligkeit zufrieden sein, und außer dem Willen Gottes soll er nichts wollen, [und an al]len Worten seines Mundes soll er Gefallen haben». Gemäß dieser Übersetzung, welche die wahrscheinlichste, wenn auch nicht die einzig mögliche sein wird, findet J. Licht [17] hier den Gedanken ausgedrückt: «Der Mensch aus sich selbst ist nur Werkzeug in der Hand Gottes, aber wenn er der Vollkommenheit der Gemeindemitglieder sich nähert, dann erfüllt er seine Aufgabe als Werkzeug in der Hand Gottes aus innerem freien Willen, nicht aus Zwang, sondern aus voller Überzeugung». Das heißt also, er macht aus der Not eine Tugend und tut freiwillig, wozu er prädestiniert ist. Der freie Wille besteht also nur in der Bereitwilligkeit des Frommen, zu tun und zu erleiden, was ihm bestimmt ist, vgl. 1QS 10, 12f; auch 1QH 9, 9f. 24f und 1QS I 4. Dies ist, wie J. Licht selbst zugibt, keine wirkliche Lösung der Frage, wie Prädestination und Willensfreiheit sich zusammenreimen. Aber er glaubt, daß die Leute von Qumrân *selbst* hier den Angelpunkt für beide Lehren gefunden haben, und daß diese Erklärung nicht eingetragene moderne Auffassung sei.

Wie es sein mag, jedenfalls ist dies nur eine aszetisch-praktische Gebrauchsanweisung, wie man das Problem moralisch be-

---

[16] Freiwilligkeit p. 82f; 1QS 9, 23f (nicht 15, 23f, wie bei J. Licht irrtümlich steht) lautet: לעשות רצון בכול משלח כפים ובכול ממשלו כאשר צוה וכול הנעשה בו ירצה בנדבה וזולת רצון אל לו[א] יחפץ. Die vom Sinn verlangte Emendation *lō'* «nicht» statt *lō* «ihm» ist allgemein angenommen. Wernberg-Möller übersetzt und erklärt anders: «Then everything which is done, by that he will be accepted as a free-will offering». Wäre dies richtig, dann ergäbe die Stelle für die Frage Schicksal und Freiheit wohl nichts.

[17] Ebenda p. 83.

wältigt. Man bemüht sich um «Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes», wie die christiche Aszese sagen würde. Das ist eine praktische Lebensregel. Grundsätzlich, philosophisch oder theologisch, im Zuge eines folgerichtigen Gedankensystems ist damit die Frage nicht gelöst.

J. Licht verweist zum Vergleich auf die griechischen und römischen Stoiker, die auch nicht auf dem Wege logischer Schlußfolgerung die Schwierigkeiten des Widerspruchs zu beseitigen vermögen, sondern sie durch das moralische Prinzip der ἀταραξία zu meistern suchen. Was z. B. Seneca dazu zu sagen hat, ist auch nur ein Rat, eine praktische Verhaltungsmaßregel, wie man mit dem Mißgeschick fertig wird. *Quid est praecipuum?*, fragt er und antwortet selbst: *posse laeto animo adversa tolerare; quicquid acciderit, sic ferre, quasi tibi volueris accidere (debuisses enim velle, si scisses omnia ex decreto dei fieri: flere, queri et gemere desciscere est)* [18]. Die ἀταραξία läuft sonach auch darauf hinaus, zu wollen, was Gott will, den göttlichen Willen ohne Widerspruch zu dem seinigen zu machen. Der allerdings sehr spät (5. Jahrh. n. Chr.) lebende Stobaeus schreibt eine ähnliche Auffassung auch Aristoteles zu: «Da die Dinge nicht geschehen, wie wir wünschen, müssen wir sie wünschen, wie sie geschehen» [19].

Die theoretische Frage, was nun an den menschlichen Handlungen wirklich auf freiem Entschluß und freiwilliger Leistung und was auf Determination oder Schicksal beruht, haben manche Stoiker zu lösen versucht mit dem Gleichnis des Stoikers Zenon von dem Hund, der an einen fahrenden Wagen angebunden ist: Will er selbst laufen, läuft er freiwillig und wird zugleich gezogen; er tut, was er will, mit Notwendigkeit (gleich der εἱμαρμένη). Will er aber nicht laufen, wird er gezogen und läuft also doch, ist aber dann völlig gezwungen [20]. Dieser sehr hinkende Vergleich ist natürlich auch keine befriedigende Lösung des Problems; Zwang ist und bleibt eben doch Zwang, der freie Wille ist dabei ziemlich irrelevant.

Auch im Christentum wird die Lösung des Widerstreits zwischen göttlichem Willen, göttlicher Fügung und menschlichem Wollen auf aszetischem Wege versucht. Die scharfsinnigen Theorien der

---

[18] Seneca, Naturalium Quaestionum lib. III praef. 12 p. 95 (ed. A. Gercke, Leipzig 1907).

[19] Ed. Stemplinger, Antiker Humor, 1939, 21f. Ob sich ein solcher Satz wirklich bei Aristoteles findet, konnte ich trotz freundlicher Hilfe von Prof. Joh. Auer nicht feststellen. Vielleicht hat Stobaeus nur frei zitiert.

[20] Zitiert von J. Licht nach J. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig 1909 Nr. 975 (in der Ausgabe von 1923 nicht zu finden).

Theologen über concursus divinus, über Gnade und Freiheit etc. sind ja den Nichttheologen kaum bekannt und spielen für diejenigen Leute, die unter einem schweren «Schicksal» leiden, kaum eine Rolle; sie haben davon nicht Notiz genommen. Für die aszetische Bewältigung des Problems aber ist der christliche Optimismus die Grundlage, nach dem alles, was Gott will oder tut, gut ist, im Ganzen wie für den Einzelnen: «Maior est sollicitudo tua pro me quam omnis cura, quam ego possum gerere pro me. Non enim potest esse nisi bonum quidquid de me feceris. Si me vis esse in tenebris, sis benedictus, et si me vis esse in luce, sis iterum benedictus», liest man in der Imitatio Christi des Thomas von Kempen[21]. Das ist die volle Ergebung in den Willen Gottes, nicht im Sinne negativer Resignation, die alles passiv hinnimmt, sondern als positive Bereitwilligkeit, alles dankbar anzunehmen, eine «seelische Aktivität, die alle Leiden innerlich verarbeitet und ihrer Herr wird». Der Wille, das Gesetz und die Fügungen Gottes werden als das betrachtet, was man als rechter Christ selbst hätte wollen müssen. In den Gebeten des römischen Missale findet diese Frömmigkeitshaltung ihren Ausdruck und ist womöglich noch weiter entwickelt. Man erbittet es als Gnade von Gott, daß er den widerstrebenden menschlichen Willen in die Richtung des göttlichen Willens zwingt: Oblationibus nostris, quaesumus, Domine, placare susceptis, et ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates[22].

Eine solche religiöse Haltung ist auch den Leuten von Qumrân nicht fremd, wenn auch ihre Motive nicht christlich, noch weniger spekulativ, sondern allgemein religiös oder aszetisch sind: Dort kann ein Heimgesuchter beten: 1QH 9, 9: «Ich halte für gerecht dein Urteil (Gericht), denn ich kenne deine Treue *ʾmtkh* und nehme mein Urteil an; ich bin zufrieden mit den *Plagen,* die mich treffen *bngʿj rṣjtj;* denn ich vertraue auf deine Gnade. 11 ... du hast meine Hoffnung nicht enttäuscht (wörtlich: verlassen) und angesichts der Plage hast du meinen Geist standhaft gemacht ... 24 Deine Zurechtweisung (Züchtigung) wurde für mich zur Freude und zum Jubel, und meine Plage zur ew[igen] Heilung». Auch hier spricht nicht bloß stoische Resignation, sondern ein hohes Maß von Optimismus, der in dem verhängten Übel den Heilszweck sieht. Frommer poetischer Überschwang mag dabei im Spiele sein, wenn man sich im Gefühl der eigenen Ohnmacht ganz der göttlichen Führung überläßt und für sie dankbar ist; es handelt sich ja

21 Tract. IV cap. XVII ed. Hetzenauer 1901, 226.
22 Secret. IV. Dominica p. Pent.

um hymnische Gebete. In der nüchternen Sektenregel, der großen wie der kleinen, ist dieser Überschwang, wenn man von dem angehängten Hymnus 1QS X f absieht, nicht anzutreffen. Dort wird an die eigene sittliche Kraft, an die verantwortungsvolle Leistung und Anstrengung der Mitglieder appelliert, ohne die eine Gemeinschaftsordnung nicht aufrecht erhalten werden kann. Aber die angeführten Stellen aus den Hymnen zeigen doch, daß der Glaube an die göttliche Führung, an die Prädestination, wenn man so sagen will, das sittliche Streben nicht lähmt, sondern zu Opfer und Verzicht, ja zu positiven sittlichen Leistungen fähig macht, weil man sich auf die göttliche Hilfe und Gnade verläßt.

Freilich besteht danach die menschliche Freiheit im letzten Grunde praktisch darin, zu wollen, was Gott will. Gegen den Willen Gottes etwas durchsetzen wollen, daran ist wenigstens bei Frommen kein Gedanke. Anders wollen als Gott will, ist Mißbrauch der Freiheit. Gottesfürchtige ändern nichts an den Worten Gottes 1QH 14, 15, und es gehört zu den Geheimnissen der Bosheit und ist schuldhaft, wenn die Gegner des Frommen an den Werken Gottes Änderungen versuchen 1QH 5, 36. Das ist wohl überhaupt nur möglich, weil jetzt in der Welt die Bosheit herrscht, die aber am Ende mit all ihren Vertretern ausgetilgt wird. Die Freiheit hat also an Gott und seinem Willen jedenfalls ihre moralischen Schranken. Man könnte dafür auch an den Vergleich mit dem Vogel im Käfig denken, dessen Freiheit darin besteht, daß er von einer Stange auf die andere hüpfen, aber nach dem Willen des Eigentümers doch nicht ausbrechen kann. Aber auch dieser Vergleich trifft das Wesen der Sache doch wohl nicht; er ist zu eng.

Es wird dabei bleiben: Das Verhältnis von Prädestination und freiem Willen, von Schicksal und Freiheit, auch von Gnade und Freiheit kann nach den Lehren von Qumrân in eine runde, allgemeingültige Formel nicht eingefangen werden.

E. Nachbiblisches Judentum

Der Schicksalsglaube hat ein zähes Leben wie der Aberglaube. Er hat wie dieser bis heute seine Rolle nicht ausgespielt. Das Problem Schicksal und Freiheit hat auch das geistige Judentum immer in Atem gehalten. Das Ideal ist der Schicksalsglaube für das Judentum keineswegs, und in seiner offiziellen, amtlichen Lehre, soweit man von einer solchen reden kann, wird ihm heute keine Existenzberechtigung zuerkannt. «Das Leben des Menschen

steht nicht unter der Schicksalsbestimmung, die über ihn verhängt ist, sondern unter der Entscheidung, die er selbst trifft», erklärt einer der prominentesten Vertreter des religiösen Judentums[23], und weiter: «Auch die Freiheit ist eine sittliche Aufgabe, die Gott in das Menschenleben hineingelegt hat, damit sie erfüllt werde»[24]. Determinismus und Prädestinationsglaube werden strikte abgelehnt[25], nachdrücklich wird die Willensfreiheit betont[26] und dem Schicksalsgedanken alles Anstößige genommen, da das «Schicksal des Menschen, sein Leben und Sterben als streng sittlich bedingt» zu betrachten sei[27]. So die heutige Theorie und das Ideal.

Demgegenüber kommt aber J. Wochenmark[28] in seiner Untersuchung zu einem anderen Ergebnis. Er hatte, wie er ausdrücklich sagt, am Beginn seiner Arbeit auch geglaubt, zeigen zu können, daß die Schicksalsidee dem ethischen Monotheismus des Judentums widerspreche, kam aber dann schon auf Grund des Koheletbuches und einiger Midraschstellen zur Überzeugung, «daß die Schicksalsidee tatsächlich auch im Judentum vorhanden» ... und «heute noch in Kultus und Bräuchen des Judentums lebendig ist», wenn es bisher auch «allgemein bestritten worden» sei, allerdings «dem ethischen Monotheismus des Judentums ein- und untergeordnet, oder, um einen Hegelschen Ausdruck zu gebrauchen, darin ‹aufgehoben›»[29]. Als Quellen für seine Darstellung benutzt W. außer dem AT, das nur wenig ergibt, vor allem Talmud (abgeschlossen um 500) und Midrasch (dieser etwa seit dem 4. Jahrh. n. Chr.), die jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters (ca. 900–1500) und die im jüdischen Gottesdienst verwendeten Gebetssammlungen, nicht aber die Apokryphen und Pseudepigraphen der hellenistischen Zeit, da diese als religiöse Schriften vom Judentum abgelehnt worden seien und nur geringen Einfluß auf seine religiösen Gedanken und Gestaltungen ausgeübt hätten[30]. Das Letzte wird man nicht mehr mit dieser Sicherheit behaupten dürfen, seitdem in den Höhlen von Qumrân nicht nur Bruchstücke von Sirach und Tobias, sondern auch vom Henoch- und Jubiläenbuch sowie von den Testamenten der XII Patriarchen

---

23 L. Baeck, Die Lehren des Judentums I: Die Grundlagen der jüd. Ethik, hrsg. vom Verband der deutschen Juden (S. Bernfeld), Berlin 1920, 12.
24 Ebenda, 12.
25 Ebenda, 74. 77.
26 Ebenda, 70ff.
27 Ebenda, 75, 11.
28 Die Schicksalsidee im Judentum (Diss. aus der Schule J. W. Hauers), in: Veröffentlichungen des oriental. Seminars der Univ. Tübingen, Heft 6, Stuttgart 1933.
29 Ebenda, VII.
30 Ebenda, 5f.

sich gefunden haben. Das zeigt, daß solche Schriften doch auch von diesen strengsten Vertretern des Judentums, wie es die Mitglieder der Genossenschaft von Qumrân waren, gebraucht und anerkannt wurden, wenn sie nicht gar zum Teil von ihnen verfaßt sind. Es gab eben auch damals schon unterschiedliche geistige Strömungen innerhalb des Judentums, die neben und gegen einander liefen und auch dem Problem Vorherbestimmung und Willensfreiheit bzw. persönlicher Verantwortlichkeit in verschiedener Weise gerecht zu werden suchten. Das liegt einigermaßen in der Natur der Sache, aber auch fremde Einflüsse mögen sich dabei, teilweise wenigstens, geltend gemacht haben. Determinismus und göttliche Allwirksamkeit, Vorher*wissen* Gottes und Vorher*bestimmung* wurden dabei nicht immer scharf auseinandergehalten.

In der Ascensio Mosis 12, 4 heißt es umständlich: «Alle Völker, die auf dem Erdkreis wohnen, und uns hat Gott geschaffen, sie und uns hat er vorhergesehen von Anfang der Erschaffung des Erdkreises wie bis zum Ende der Welt, und nichts ist von ihm übersehen, bis zum Kleinsten herab, sondern alles hat er zugleich mit ihnen vorhergesehen und *‹vorherbestimmt›*»[31]. Auch der orthodoxe Ben Akiba, der Vater des Talmudjudentums (zwischen 110–135 n. Chr.), rechnet mit dem Vorherwissen Gottes im Sinne eines gewissen Determinismus, betont aber neben der Güte Gottes, von der alles abhängt, doch die Wahlfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, ohne für ihr beiderseitiges Verhältnis eine philosophische Formel finden zu können; er stellt beides unvermittelt nebeneinander und vermeidet so einen starren Fatalismus, ohne den unabänderlichen göttlichen Faktor und den wechselvollen menschlichen Faktor im Tun und Geschehen gegeneinander abgrenzen zu können. Ein Ausspruch von ihm lautet: «Alles ist vorhergesehen und (doch) ist die Wahlfreiheit gegeben. Mit Gottes Güte wird die Welt gerichtet, und (doch) kommt alles auf die Menge der Tat an»[32].

Im späteren rabbinischen Schrifttum ist dieser Glaube an die göttliche Vorherbestimmung aber nicht bloß weitertradiert, sondern in mancher Hinsicht auch noch weiter entwickelt. Wochenmark meint, die Grundlage dafür sei das AT gewesen. Das mag sein, aber man hat dabei mit Umdeutung oder mehr oder weniger willkürlicher Auslegung atl Stellen zu rechnen. Daß in den von

---

[31] Vgl. E. Kautsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 330, auch zitiert von J. Licht, The Thanksgiving Scroll p. 28. Der Text ist aber nicht ganz einheitlich überliefert.

[32] Marti-Beer, Gießener Mischna-Ausgabe: Abot III 15 (S. 83): הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רב המעשה.

Wochenmark[33] angeführten atl Fällen wirklich der «schicksalsverwandte Vorsehungsgedanke» vorliegen soll, ist zum mindesten mißverständlich ausgedrückt. Es geht da doch nur um die göttliche Zuweisung bestimmter öffentlicher Aufgaben von Jugend oder von Geburt her an hervorragende Männer wie Simson, den Nasiräer und künftigen Befreier Israels Jdc 13, 5, oder Jeremias als «Völkerprophet» Jer 1, 5, um die symbolische Andeutung künftiger Rangunterschiede zwischen Jakob und Esau Gn 25, 22–26 (vgl. Mal 1, 2f) oder überhaupt nur um die Ankündigung oder Weissagung künftigen Geschehens Js 48, 3. 5, bzw. des von Jahwe Geplanten Js 46, 10, noch ohne den Nebensinn des Unvermeidlichen, Unabänderlichen, Unabweisbaren und Schicksalhaften.

Auch die weitere These Wochenmarks: «In Talmud und Midrasch wird die unabänderliche Vorherbestimmung(!) der Geschicke der Menschheit, der Völker, besonders Israels, wie der Einzelpersonen durch die göttliche Vorsehung gelehrt»[34], ist in dieser Allgemeinheit wohl anfechtbar. Das «Buch Adams», auf das Wochenmark (S. 28) verweist, ist doch eher ein Orakel- oder Weissagungsbuch als ein Schicksalsbuch. Daß darin bereits die Namen späterer Talmudgelehrten verzeichnet sein können[35], beruht wohl auf göttlichem Vorherwissen, aber nicht unbedingt auf göttlicher Vorher b e s t i m m u n g. Nach dem Sohar[36] (Ende des 13. Jahrh.) ist darin das heilige Geheimnis der göttlichen Weisheit geschrieben, die bisher selbst vor den Engeln geheimgehalten war. Adam hatte es von Gott im Paradies durch den Engel Raziël (= «Geheimnisse Gottes») erhalten. Mit dem Sündenfall und der dadurch veranlaßten Vertreibung aus dem Paradies war es Adam verloren gegangen; aber durch den Engel Raphael wurde es ihm später zurückgegeben, so daß er es seinen Nachkommen überlassen konnte. Auch Abraham und Henoch konnten es daher noch besitzen[37]. Da es die höchste Weisheit enthält, ist es eines von den drei Büchern, die am Neujahrstag im Himmel geöffnet werden[38]. Es ist aber nicht mit den babylonischen Schicksalstafeln zu vergleichen, deren Inhaber bei der Schicksalsbestimmung am babylonischen

---

33 Schicksalsidee, 27.

34 Ebenda, 27.

35 b Baba Meßia 85b. 86a (Goldschmidt, Der babyl. Talmud [kleine Ausgabe] Bd. VII 733.

36 I fol 37a b (ed. J. de Pauly, Paris 1906, p. 231s) und fol 55b (ebenda p. 319f). Über Alter und Art des Sohar («Lichtglanz») s. auch die kurzen Angaben bei K. S c h u b e r t , Die Religion des nachbibl. Judentums, 1955, 152f.

37 Sohar I, p. 320s.

38 Ebenda, p. 231.

Neujahrsfest die wichtigste Rolle spielt[39]. Davon, daß am israelitischen Neujahrstag drei Bücher aufgeschlagen werden, weiß auch schon der Talmud[40]. Ihr Inhalt ist freilich wieder anderer Art: «Eines ist für die (Aufzeichnung der) völlig Gottlosen, eines für die völlig Frommen und eines für die Mittelmäßigen. Die völlig Frommen werden sofort zum Leben aufgeschrieben und besiegelt, die völlig Gottlosen werden zum Tode aufgeschrieben und besiegelt, und die Mittelmäßigen bleiben vom Neujahrsfeste bis zum Versöhnungstag in der Schwebe; haben sie sich verdient gemacht, so werden sie zum Leben verschrieben, haben sie sich nicht verdient gemacht, so werden sie zum Tode verschrieben». Dabei wird an der Talmudstelle zum «Beweis» oder zur Erklärung ausdrücklich auf Ps 69, 29 und Ex 32, 32 verwiesen. Dort aber ist vom Buche des Lebens bzw. vom Buche Gottes die Rede: Eintragung oder Streichung darin bedeutet (irdisches) Leben oder (leiblichen) Tod. Wie bei diesem Buche handelt es sich auch an der Talmudstelle nicht um Schicksalsbücher; sie stehen vielmehr im Dienste der Vergeltung; dieser dienen sie als Unterlage. Die drei unterschiedlichen Klassen von Frommen, Gottlosen und Mittelmäßigen sind darum auch dieselben, die am Gerichtstage in die Erscheinung treten[41].

Der «böse Trieb», in letzter Linie auch von Gott geschaffen und von Jugend an nachteilig im Menschen wirksam (Gn 8, 21), ist als natürliche Veranlagung oder Neigung zum Bösen vom menschlichen Willen im Grunde wohl unabhängig, aber er ist doch nicht mit Schicksal gleichzusetzen. Es gibt ja nach dem rabbinischen Schrifttum auch den «guten Trieb», den man sich freilich erst vom 13. Lebensjahr an wirksam dachte[42]. Der Mensch hat die Möglichkeit und sogar die Pflicht, gegen den bösen Trieb anzukämpfen. Als Mittel hiezu stehen ihm Tora, Gebet und göttlicher Beistand zur Verfügung[43].

Aber vom Glauben an *astrale* Schicksalsmächte blieb auch das nachbiblische Judentum nicht frei. Hier war doch wohl das Vorbild der babylonischen Religion mit ihrem sehr entwickelten Astralglauben von maßgeblicher Bedeutung, das ja schon in der atl Zeit zum Leidwesen der Jahwepropheten einen unheilvollen

---

39 Vgl. darüber oben unter A (3, S. 207f).

40 b Rosch Haschanah fol 16b (Goldschmidt III, 568).

41 Ebenda. Dagegen findet sich noch in 1001 Nacht (ed. Littmann I 634) die Wendung: Auch dies war im Buche des Schicksals verzeichnet. Über himmlische Bücher in Qumrân vgl. F. Nötscher: Revue de Qumrân I, 405–411.

42 Wochenmark, 21.

43 Ebenda, 23.

Einfluß auf Israel ausübte und selbst in Jerusalem zeitweise zu einem blühenden, wenn auch verpönten Astralkult Anlaß gab 4 Rg 21, 3. 5; 23, 4f; Jer 8, 1f. Räumliche und geistige Berührung zwischen Juden und Babyloniern hörte auch nach dem Untergang von Staat und Tempel nicht auf; sie zeigt ihre Wirkung selbst in der Übernahme allerlei babylonischen Sprachgutes in das Aramäische (auch des Talmud). Nunmehr war es die astrale Form des Schicksalsglaubens, an der wenigstens manche jüdische Kreise Gefallen fanden, die in Kult und Brauchtum einigermaßen zur Geltung kam. Es mag dahingestellt bleiben, ob das etwa in einer Art von gedankenlosem Synkretismus im Zuge der Assimilation geschah oder in dem bewußten Streben, den Gottesbegriff sozusagen zu entlasten, indem man «die Kausalität des als sinnlos, grausam und hart empfundenen Schicksals von Gott auf die Sterne übertrug»[44], weil man die über das Volk hereingebrochenen Katastrophen mit der Güte Gottes nicht für vereinbar hielt. Man hätte also so den Ausweg gefunden: das Schicksal ist wohl von Gott bestimmt, aber auch von den Sternen abhängig und daher von ihnen abzulesen. Diese Verbindung der Schicksalsbestimmung mit den Sternen wird vom Midrasch künstlich schon in die altisraelitische Zeit zurückdatiert und geradezu als «sittlich wertvolle» Handlung betrachtet[45]. Damit würde der Schicksalsglaube zur Astrologie.

Im Talmud will Wochenmark zwei Formen astrologischer Vorstellungen finden: «In der einen Form wird der Schicksalsstern des Menschen als sein präexistentes Wesen gedacht, mit dem sein Geschick unzertrennlich verbunden ist, gleichsam als sein anderes, höheres Ich. Dieser Stern geht mit der Geburt des Menschen auf und geht bei seinem Tode unter»[46]. «Vorherrschend ist jedoch die (andere) Vorstellung, daß die Sterne dem Menschen gegenüberstehende und ihn überdauernde Mächte, die seine Geschicke bestimmen ohne selber an denselben teilzunehmen, also reine Schicksalsmächte sind. Nach dieser Vorstellung stehen die Menschen unter dem Einfluß desjenigen Sterns, unter dessen Konstellation sie geboren sind»[47]. Es gelten also nicht bloß Sonnen- und Mondfinsternis als schlimme Vorbedeutung für die Welt[48], auch der

---

44 Wie Wochenmark S. 49f meint.

45 Ebenda, 50.

46 Ebenda, 51.

47 Ebenda, 52.

48 b Sukka 29a (Goldschmidt III 338).

Einfluß der Gestirne auf Charakter und Schicksal des in ihrem Zeichen Geborenen wird im Talmud eingehend dargelegt [49].

Aber dieser astrale Schicksalsglaube wird keineswegs allgemein als richtig anerkannt; er wird im Talmud selbst scharf getadelt; vor allem wird von manchen Talmudweisen lebhaft bestritten, daß Israel (als Volk) dem Schicksalsstern unterliege [50]. Auch das böse Schicksal des einzelnen kann durch eine gute sittliche Tat abgewendet werden [51], wenn auch nicht die Zugehörigkeit zu Israel allein schon vor drohendem bösen Schicksal schützt. Jüdische Religionsphilosophen des Mittelalters haben die Schwierigkeit, daß die Sterne als Schicksalsmacht sozusagen in Konkurrenz zur Allmacht Gottes treten, in der Weise zu lösen gesucht, daß sie lehren, die Sterne könnten nur als Diener Gottes die menschlichen Geschicke bestimmen und Gott schaffe für den Frommen besondere Umstände, die ihn vor der ungünstigen Schicksalsbestimmung der Sterne retten [52]. Der Kompromißcharakter dieser Lösung fällt in die Augen.

Im übrigen stellte sich das Problem Schicksal und göttliche Allwirksamkeit, Determinismus und menschliche Freiheit den rabbinischen Gelehrten ähnlich wie den islamischen Theologen und führte (unter gegenseitigem Einfluß?) auch zu ähnlichen Lösungsversuchen [53]. In Talmud und Midrasch findet sich die Auffassung, daß das ganze menschliche *profane* Leben (von Gott) vorherbestimmt sei, daß aber im religiös-sittlichen Bereich Willensfreiheit herrsche. Bezeichnend dafür ist der Ausspruch des Rabbi Hanina: «Alles (liegt) in den Händen des Himmels, nur nicht die Gottesfurcht» [54]. Aber auch auf diesem Gebiete, zur rechten Gottesfurcht, braucht der Mensch göttliche Hilfe und Führung. Unter den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters gibt es nun drei Richtungen:

---

[49] b Sabbat 156a (Goldschmidt I 939). Nach volkstümlicher Auffassung ist sogar aus den Sternen zu lesen, wer künftig Braut oder Bräutigam des einzelnen sein wird (B i n G o r i o n , Born Judas I 1916, 219).

[50] b Nedarim 32a (Goldschmidt V 430) und besonders b Sabbat 156a (Goldschmidt I 938f).

[51] Wochenmark, 56.

[52] Ebenda, 70. Den naiven, beschämenden und beinahe erschreckenden Horoskopglauben vieler heutiger Zeitungs- und Magazinleser scheinen solche religiöse Bedenken wenig zu beunruhigen.

[53] Vgl. unter F. Anm. 80.

[54] b Berakot 33b; Meg 25a; Nidda 16b (Goldschmidt I 152, IV 102, XII 391; Wochenmark, 37). Diese Stelle führt auch R. M a c h , Der Zaddiq in Talmud und Midrasch 1957, 42 an als Beweis für «die Freiheit des Menschen, seinen sittlichen Wandel nach seinem eigenen Wollen gestalten zu können», wenn er im übrigen auch «eine Art charismatischer Begabung» oder einen «character innatus» neben dem «character acquisitus» der Gerechtigkeit anerkennt, also in der Gerechtigkeit des Menschen nicht bloß etwas Erworbenes, sondern auch etwas Gegebenes sieht, ebenda p. V und 53f.

Die einen betonen ausschließlich oder fast nur die Willensfreiheit, die anderen fast ebenso ausschließlich den Zwang des Schicksals, die dritte Richtung sucht beides zu vereinen (ähnlich wie bereits Ben Akiba), ohne aber den inneren logischen Ausgleich zu finden. Der versuchte Ausgleich erscheint nur äußerlich, in Wirklichkeit steht beides innerlich unverbunden nebeneinander: Göttliche Allwirksamkeit oder schicksalhafte Vorherbestimmung neben verantwortlicher, freier menschlicher Entscheidung. Das Problem bleibt im Grunde ungelöst, wie sonst, so auch in der atl und in der späteren jüdischen Religion. Die polare Spannung bleibt[55].

Sie wird nicht durch Logik und Theologie, sondern nur durch Religiösität oder Frömmigkeit überwunden. Der gottgläubige, religiöse Mensch unterscheidet sich vom Nur-Schicksalsgläubigen durch sein Gottvertrauen[56]. Der Fromme rechnet mit der göttlichen Gnade und sieht selbst im Unglück nicht das schicksalhaft unabwendbare Verhängnis, sondern eine Züchtigung von Gott wie von väterlicher Hand, die von Liebe und nicht von Willkür geführt wird. Er glaubt auch an die sieghafte Kraft des Gebetes, die es vermag, Gottes Entschlüsse und Verhängnisse abzuändern oder unwirksam zu machen[57]. Dieser im AT immer wieder bezeugte Glaube, ohne den wahre Frömmigkeit kaum möglich ist, wird auch im Talmud nachdrücklich festgehalten. Auch bereits verhängtes Unglück ist angesichts der göttlichen Barmherzigkeit nicht unabwendbar: «Selbst wenn ein scharfes Schwert schon auf dem Halse des Menschen ruht, verzweifle er nicht an der Barmherzigkeit Gottes»[58]. Religiöses Empfinden oder, wenn man will, die religiöse Intuition erweisen sich stärker als die Logik und überwinden deren Schwierigkeiten. In der Religion hat auch das Irrationale seine Bedeutung, und keine wirkliche *Religiosität* wird ganz darauf verzichten wollen oder können.

F. Arabien und Islam

Nach der landläufigen Meinung ist *Kismet*, Schicksalsglaube, Fatalismus für den Islam charakteristisch. Man nennt das alles in einem Zuge. In Wirklichkeit laufen die Linien nicht so klar. Es sind auch hier sehr wohl Entwicklungen und Richtungen zu beobachten.

---

55 Wochenmark, 87f.
56 Ebenda, 48.
57 Ebenda, 83.
58 b Berakot 10a (Goldschmidt I 41).

Jedenfalls ist der auch in der muhammedanischen Religion anzutreffende Schicksalsglaube, im Unterschied von manchem anderen, nicht aus dem Judentum oder Christentum übernommen; er ist vielmehr altarabisches Erbe und findet sich bereits im vorislamischen Heidentum. Das hat W. Caskel[59] in einer eigenen Schrift zu zeigen sich bemüht. Er berücksichtigt als Quelle für seine Darlegungen zwar nur «die Poesie der vorislamischen und der Übergangszeit und von den späteren Dichtern nur Al-Farazdak», aber er «sucht doch am Sprachgebrauch *(al-ḥimām, al-qadar, al-qadā, al-manīja, al-manūn, ad-dahr)* die Spuren einer Entwicklung aufzuzeigen, die von einem verschwommenen ‹poetischen Fatalismus› rückwärts auf handgreifliche Vorstellungen des Volksglaubens weist»[60]. Es muß dabei freilich im Auge behalten werden, daß diese Begriffe nicht scharf umrissen sind, daß ihre gegenseitige Abgrenzung fließend und teilweise umstritten ist und daß ihr Inhalt im Laufe der Zeit nicht unverändert blieb. Besonders ist zu beachten, daß sie in vorislamischer Zeit ursprünglich keine Beziehung zu Gott hatten; erst in der monotheistischen Religion Muhammeds wurden sie mit Allah als dem Alleinwirksamen in Verbindung gebracht. Caskel kommt zu dem Ergebnis: Muhammed «hat die von dem Glauben an den blinden *dahr* (wörtlich: «Zeit» im Sinne von Schicksal) getragene Stimmung nicht ausrotten können. In der spätarabischen Poesie lebt sie weiter und ist bis in die Volksliteratur der arabisch redenden, ja der islamischen Völker überhaupt gedrungen: Die Erzählungen aus 1001 Nacht sind ständig von Sätzen über das Walten des Schicksals umrahmt. Im ‹Fatalismus› des späteren Islam hat die Religion jene Stimmung (der rein profanen Poesie) mitrezipiert. So wirkt der Schicksalsgedanke, wie ihn die Beduinendichtung der vormuhammedanischen Zeit herausgebildet hat, bis in die Gegenwart»[61]. Dieser ‹poetische Fatalismus› erscheint sonach als eine Art «Ersatzreligion, die von Muhammed selbst bekämpft wird»[62], aber doch nicht verdrängt werden konnte. Von «siderischem Fatalismus», dem Glauben an die schicksalshafte Wirkung der Gestirne auf das Ergehen des Menschen, zeigen sich in der altarabischen Poesie und, wie es scheint, in der arabischen Literatur überhaupt, weniger Beispiele[63], aber sie fehlen doch nicht ganz. Noch nach 1001 Nacht

---

[59] Das Schicksal in der altarabischen Poesie (Morgenländ. Texte und Forschungen I 5, hrsg. von A. Fischer), Leipzig 1926.
[60] Ebenda, 7.
[61] Ebenda, 57.
[62] Ebenda, 56.
[63] Ebenda, 55.

arbeitet man gelegentlich mit dem Horoskop[64] und die aus tödlicher Gefahr Geretteten danken ihren Sternen[65].

Der Schicksalsglaube existiert also vor und neben dem Islam und er lebt auch in der islamischen Welt geduldet oder verpönt fort.

Wie in Babylonien[66] ist das Schicksal in vormuhammedanischer Zeit auch in Arabien gelegentlich sogar als göttliches Wesen gedacht. Die Schicksalsgöttin Manāt (andere Form: *manīja*, ursprünglich wohl Plural: *manawāt* = «Anteile» als Zusammenfassung der Einzelschicksale?), nach Koran Sure 53, 19f verpönterweise für eine der drei Töchter Allahs gehalten, findet sich schon auf nabatäischen Inschriften[67]. Man hat ihr wohl in vorislamischer Zeit einen besonderen Kult geweiht, und wie in der griechischen Mythologie den Parzen ordnet man ihr die Schere zu, mit der sie, als «aktives» Schicksal, offenbar den Lebensfaden abschneidet[68]. Anderseits wird sie in objektivem oder «passivem» Sinne das den Menschen treffende Los selbst, das Todeslos, die bestimmte Todesart, die über den Menschen kommt und über die er selbst nicht Gewalt hat. Nicht nur beim eigenen Tod wird die *manīja* als Verhängnis wirksam, auch die von der Hand des Helden erschlagenen Feinde sind Opfer der über sie verhängten *manīja*[69]. Ihr Untergang ist nicht allein dem Heldenmut des Siegers, sondern dem ihnen bestimmten Verhängnis zuzuschreiben.

Der ziemlich profane und religiös wenig beeinflußte Schicksalsgedanke des alten arabischen Volksglaubens und der Poesie besteht auch im Islam trotz des Monotheismus weiter, ist aber jetzt teilweise, wenn auch im volkstümlichen Bewußtsein nicht durchweg, mit der Religion verbunden, indem man jetzt lieber auf Allah zurückführt, was man früher vom Schicksal erwartet oder befürchtet hatte. Im Rahmen des strengen Monotheismus wird das Schicksal zur göttlichen Vorherbestimmung, zur Prädestination[70]: Alles ist von Allah vorherbestimmt und daran ist nichts zu ändern. Das ist die Lehre des Korans[71] und der Gedanke durchzieht auch noch die Erzählungen von 1001 Nacht. «Was Allah will, das ge-

---

64 Z. B. (Übersetzung von E. Littmann) I 179. 374–377. IV 270.
65 Ebenda VI 336; vgl. I 204.
66 Vgl. oben unter A (3, S. 210).
67 J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 24; Caskel, 24(!).
68 Aug. Fischer, ZDMG 67 (1913), 113–122.
69 Caskel, 53.
70 Ebenda, 20.
71 «Gottes Befehl ist ein vorherbestimmter Beschluß» Sure 33, 38. «Sprich, uns soll nichts widerfahren als das, was Allah für uns geschrieben hat» Sure 9, 51 (zitiert auch in der 599. Nacht, Littmann IV 355); vgl. auch Sure 36, 81f. Littmann I 634: «geschrieben im Buche des Schicksals».

schieht. Es gibt keine Macht und es gibt keine Majestät außer bei Allah» ist eine Formel, die in 1001 Nacht immer wiederkehrt[72]. Nach dem Volksglauben hat Allah schon vor der Erschaffung nicht nur jedem einzelnen seine Lebenszeit und seinen Unterhalt festgesetzt[73], sondern ihm bereits auch die Gattin vorherbestimmt[74]. Aber oft ist auch noch vom Schicksal als Ursache des Unglücks oder des Todes ohne Bezugnahme auf Allah die Rede[75]. Vor allem die Zeit des Todes ist von Allah oder auch vom Schicksal unabänderlich festgelegt, so daß der Todesengel zum König, den er abholen soll, sprechen kann: «Wie kann ich dir eine Frist gewähren, da doch die Tage deines Lebens gezählt und deine Atemzüge berechnet und deine Stunden festgesetzt und aufgeschrieben sind?»[76] Auch das Leben im Paradies ist nach dem Koran vorherbestimmt, allerdings nur für den, der seinen Herrn (Allah) fürchtet[77].

Dieser Prädestinationsglaube begünstigt nun tatsächlich eine geistige Haltung, die man als Fatalismus zu bezeichnen pflegt, die aber C. Snouck-Hurgronje[78] lieber Ergebung nennen will: Der Muslim ist eben damit zufrieden, daß Allah es so und nicht anders bestimmt hat; er findet sich damit ab, daß er daran nichts ändern kann. Es ist aber im Grunde doch nur ein Streit um Worte, wenn man jedenfalls die Unabänderlichkeit tatenlos hinzunehmen hat.

Jedoch hat man sich bald auch im Islam darüber seine Gedanken gemacht. Der gewöhnliche Mann, die große Menge hat sich vielleicht mit der Schwierigkeit abgefunden, wenn sie sich derselben überhaupt bewußt geworden ist. Aber für die geistige Schicht entstand doch die Frage: Wie kann neben der Prädestination oder dem unentrinnbaren Walten des Schicksals (Allahs) die menschliche Wahlfreiheit und persönliche moralische Verantwortlichkeit bestehen? Auf diese Frage hat man weder im Koran eine klare Antwort, noch fand man im späteren Islam eine einheitliche Lösung. Muhammed war eben Prediger und nicht systematischer Denker und hat kein lückenloses System der Theologie entwickelt.

---

[72] Z. B. Littmann VI 408. Vgl. IV 318: Was Allah beschlossen und vorherbestimmt hat, kann durch nichts abgewendet werden und nichts geschieht in der Welt ohne seinen Willen. Auch die Schuld hat er von Uranbeginn schon bestimmt I 717.

[73] Ebenda VI 19 (903. Nacht); vgl. IV 369.

[74] Ebenda III 773 (476. Nacht).

[75] Ebenda I 180. 634; IV 314; VI 32. 176. 185. 397, besonders in zitierten Versen und Liedern, ebenda I 131. 824; VI 422. 446. 519f. 522.

[76] Ebenda III 733; vgl. auch IV 369.

[77] Sure 98, 8.

[78] Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 736.

Die Schwierigkeiten mußten umso größer werden, wenn man nicht nur das von Menschen unabhängige Geschehen auf die direkte göttliche (schicksalhafte) Allwirksamkeit zurückführte, sondern auch die menschlichen Handlungen und Gedanken, von denen man meint, sie gingen vom Menschen selbst aus. Schon den Entschluß des einzelnen zur guten oder bösen Tat betrachtet man ja als von Gott veranlaßt[79].

Man könnte wohl sagen, Allah kann mit seinen Geschöpfen machen, was er will, wie der Töpfer mit dem Ton (vgl. Jer 18). Aber die Gerechtigkeit erfordert: Wenn der Mensch im Jenseits belohnt oder bestraft werden soll, muß er auch die Möglichkeit gehabt haben, sich frei und selbstverantwortlich zu entscheiden.

Es entwickelten sich in der islamischen Theologie mit der Zeit drei Richtungen, die sich das Verhältnis von Prädestination und Willensfreiheit in verschiedener Weise dachten[80]:

a) Eine extreme Richtung *(ǧabrīja)* vertritt eine absolute Prädestination; danach sind auch die menschlichen Handlungen Gottes Werk, der Mensch hat daran keinen selbständigen Anteil, wenn sie auch von ihm auszugehen scheinen. Dieser Auffassung haftete aber bald der Makel der Häresie an.

b) Das andere Extrem vertraten die Qadariten (*qadar* = Bestimmung, Beschluß). Nach ihrer Ansicht ist der Mensch Urheber oder gar Schöpfer seiner Handlungen. Diese Richtung ging später in jener der Muʿtaziliten, der islamischen «Modernisten» auf (Blütezeit 9. Jahrh., ihre Ideen sind aber weiter wirksam).

c) In der Mitte standen mit ihrer Ansicht die als orthodox geltenden Aschʿariten und die Māturitiden. Die letzteren begnügten sich sozusagen mit der Feststellung des ideologischen Sachverhalts: Sie erkennen die Freiwilligkeit der menschlichen Handlungen an, so daß man mit Recht dafür belohnt oder bestraft werden kann. Aber wie sich damit die absolute Allmacht und Allwirksamkeit Allahs, die ebenso feststeht, vereinbaren läßt, diese Frage lassen sie ungelöst. Auch in 1001 Nacht, wo Schicksal und Verhängnis bzw. der unausweichliche Zwang der göttlichen Allmacht eine so große Rolle spielen, findet sich doch[81] die nachdrückliche

---

79 Ebenda, 736.

80 D. B. Macdonald: Handwörterbuch des Islam, 1941, 246f. Dazu auch I. Goldziher, ebenda 87f; J.-M. Abd-El-Galil, El problema de la libertad en el Islam, Madrid 1954 (mir nicht zugänglich). Vgl. oben unter E. Anm. 53.

81 Vgl. Littmann VI 139.

Betonung, daß Allah «uns Willen und freie Wahl verlieh ... Was wir tun, das tun wir aus eigenem Willen, sei es gut oder böse.»

Die nach Al-Aschʿari benannte Richtung suchte die Schwierigkeit mit Hilfe des *kasb*, des *iktisāb*, der «Aneignung» zu lösen: die (menschliche) Handlung ist von Allah hervorgebracht, aber sie wird vom Geschöpf erworben *(maksūb)*, mit seiner Kraft und seinem Willen in Verbindung gebracht. Diese Aneignung bedeutet nun das menschliche Bewußtsein von einem freien Willen. Der Mensch bleibt somit nach Al-Aschʿari immer noch ein Automat, nur gehört zu seiner Einrichtung, daß er sich für frei hält [82]. Diese Lösung ist mit ihrer logischen Spitzfindigkeit wohl gelehrt, aber keineswegs volkstümlich und allgemeinverständlich. Man hat sie in Parallele gestellt zu der reformatorischen Auffassung von der Anrechnung der Verdienste Christi. Es bleibt im Grunde doch dabei, daß dem Menschen ein im wirklichen Sinne verantwortliches Handeln nicht eigen ist. So ist das Problem auch im Islam tatsächlich ungelöst.

Eine besondere Bedeutung scheint wenigstens in der arabischen Poesie dem *dahr* zuzukommen [83]. Das Wort bezeichnet ursprünglich wohl nur die Zeit, umfaßt dann aber den Begriff: alle (anfangslose) Zeit, wirkende Zeit, böse Zeit und schließlich auch Schicksal. «Die Weltregierung liegt in der Poesie nicht bei Allah, sondern beim *dahr*. Greift aber Allah einmal ein, so hat er einen Zug von blinder Willkür in seinem Wesen, der ihn dem *dahr* verwandt erscheinen läßt [84].»

Ähnliches läßt sich nun am *persischen Zerwan* (in der Sassanidenzeit) beobachten. Es bedeutet gleichfalls Zeit, häufig mit der näheren Bestimmung: die ungeschaffene Zeit. Später sah man darin ebenfalls das Schicksal [85]. In einigen Berichten alterniert das Wort mit *bakht* (Schicksal) und die Griechen übersetzen es mit Tyche [86]. Noch *Firdausi* (um 1000 n. Chr.), äußerlich Muslim, mit seiner Sympathie aber auf altiranischer Seite, weiß nur den Rat,

---

[82] So Macdonald, in: Handwörterbuch, 247a; vgl. auch 280.

[83] Caskel, 51f; vgl. Littmann III 711, dazu aber auch den Artikel Dahrīya, in: Handwörterbuch des Islam, 1941, 87f (Goldziher).

[84] Caskel, 54.

[85] Über Zerwanismus zuletzt R. C. Zaehner, Zurvan. A. Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955. U. Bianchi, Dualismo mazdaico e Zurvanismo (Studi e Materiali di Storia delle Religioni 27 (1956), 102–135. Bereits 1929 urteilte I. Scheftelowitz (in seiner Abhandlung: Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion, Stuttgart, S. 56) zusammenfassend: «Der *Zeit*gott Zruvan(!) kommt erst in den jüngsten Awesta-Teilen in Verbindung mit den Gestirnen vor» und «Zruvan als *Schicksals*gottheit finden wir erst in den mittelpersischen Schriften und bei Firdōsi; auch hier steht er in engem Zusammenhang mit den Planeten».

[86] E. v. Lehmann: Lehrbuch der Religionsgeschichte II, 261f.

sich dem unerbittlichen Schicksal zu fügen und sich selbst durch Ehrlichkeit, Tapferkeit und Treue einen guten Nachruf zu bereiten[87]. Inwieweit hier gegenseitige Beeinflussung vorliegt, ist schwer zu sagen.

Davon abgesehen, ist im ursprünglichen Parsismus vom Schicksal wenig die Rede. Der Dualismus in Moral und Kosmos, der Kampf zwischen dem guten und bösen Prinzip, dem der Mensch ausgeliefert ist und in dem er sich zu entscheiden hat, scheint hier die Funktion des Schicksals zu erfüllen[88].

Ein Zusammenhang des arabischen und spätpersischen Schicksalsglaubens mit dem von Qumrân wird sich aus sachlichen und chronologischen Gründen schwer nachweisen lassen.

(Abgeschlossen 14. Februar 1959)[89]

---

[87] Ebenda, 263.

[88] Bei S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, MVAeG 43 (1938), finden sich Begriffe wie Schicksal, Fatum u. ä. (s. Inhaltsverzeichnis) überhaupt nicht.

[89] Korrektur-Nachtrag:

Zu BZ Jahrg. 3 (1959), 210 Anm. 25:

Auch Urnammu, König von Ur, sagt von sich in einem sumerischen Text, bearbeitet von G. Castellino, ZA 53 (1959), 118ff, daß ihm von der Geburt aus seiner Mutter, der Göttin Ninsun, an ein günstiges Schicksal *(nam-tar-ra ša-ga)* zukam, Z. 48f; er nennt seine Residenzstadt Ur eine Stadt der sehr guten Geschicke *(uru me-du-du-ga)*, Z. 1, und rechnet überhaupt damit, daß das gute Schicksal festgesetzt ist *(nam-du-tar-ra)*, Z. 19.

Zu BZ Jahrg. 3 (1959), 214:

Zu dem vermuteten Fatalismus im Märchen vom verwunschenen Prinzen macht mich Prof. H. Bonnet freundlichst darauf aufmerksam, daß «schon Ebers anders geurteilt, und Max Pieper, ein Spezialist der Märchenforschung, in seiner ägyptischen Literatur (Handbuch der Literaturwissenschaft p. 82) unterstrichen hat, daß der Charakter des Märchens einen günstigen Ausgang erfordere. Auf einen solchen scheint auch der Text selber zu deuten, wie schon Ebers bemerkte, wenn die Gattin nach der Tötung der Schlange sagt: ‹Dein Gott hat eines von deinen Geschicken in deine Hand gegeben›, d. h. dich von ihm errettet. Sollte das nicht auch bei den anderen geschehen und das Märchen nicht eben dartun, daß Schicksalszwang nicht unentrinnbar ist? Das läßt sich gewiß nicht beweisen, aber viel Wahrscheinlichkeit hat es für sich. In jedem Fall zeigt schon die Errettung vor der Schlange mit den Worten der Gattin, daß auch diese Geschichte ernstlich damit rechnet, daß die Gottheit vom Schicksalszwang befreien kann.» Nach dieser in der Tat nicht unwahrscheinlichen Erklärung wäre das einzige ägyptische Beispiel von Fatalismus zum mindesten sehr fragwürdig.

Kleinere Beiträge

SERMO PECCATI

Hieronymus und das Nazaräerevangelium

HENRICO JOSEPH VOGELS
PALMARIS ARTIS CRITICAE
INGENIO ANTESIGNANO
ETIAM LONGINQVIS MAGISTRO

Nach den neueren Forschungen ist es heute weitgehend gesichert, daß die von Hieronymus wiederholt ausgesprochene Behauptung, er habe das Nazaräerevangelium ins Griechische und Lateinische übertragen, nicht ernst zu nehmen ist. Eine klare, übersichtliche Zusammenfassung und ergänzende Würdigung dieser Forschungen findet man bequem bei Ph. Vielhauer[1]. Wir möchten hier nichts als an einem einzelnen, besonders interessanten Textstück des Nazaräerevangeliums zu zeigen versuchen, daß die von Hieronymus angeführte lateinische Form desselben schwerlich von ihm selbst stammen kann, wie ein Blick auf die Übersetzungstechnik des Doctor Maximus lehren dürfte.

Wir kennen aus der sogenannten Evangelienausgabe Zion[2] den an Mt 18, 22 angefügten Satz des «jüdischen Evangeliums»: καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας[3]. Hieronymus zitiert uns auch das unmittelbar vorausgehende Stück des Nazaräerevangeliums: Si peccaverit (inquit) frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. dixit illi Simon discipulus eius: septies in die? respondit dominus et dixit ei: etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati[4].

Über die Herkunft der Judaikon-Lesarten weiß man so gut wie nichts; daß sie auf den verlorengegangenen Matthäuskommentar des Apollinaris von Laodicea zurückgehen könnten, ist als unbeweisbar abgelehnt worden[5]. Daß Hieronymus damit etwas zu tun gehabt hätte, ist meines Wissens noch nicht behauptet worden. Wenn man auch zeitlich und örtlich dagegen nichts eigentlich einzuwenden hätte – die Glossen aus dem Judaikon sollen zwischen 370 und 500 in eine Evangelienausgabe

---

[1] in: E. Hennecke – W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. I, Tübingen 1959, 81–86.

[2] Vgl. dazu Vielhauer ebd. 87f.

[3] Text bei E. Klostermann, Apocrypha II, Kleine Texte 8, 3. Aufl. 1929, 8; A. De Santos Otero, Los Evangelios Apocrifos, Madrid 1956, 49.

[4] Adv. Pel. III, 2, PL 23, 598A, bei Klostermann ebd., bei De Santos a. a. O. 45f.

[5] Vielhauer a. a. O. 88 und jetzt J. Reuß, TU 61, S. XXVI.

auf dem Zion in Jerusalem eingetragen worden sein –, so wäre sie zum mindesten ebenso unbeweisbar wie die gerade genannte. Offenbar dagegen müßte man die Benennung des judenchristlichen Evangeliums als τὸ Ἰουδαϊκόν anführen, weil Hieronymus diese nicht gebraucht.

Betrachtet man den lateinischen, von Hieronymus zitierten Text unsrer Stelle aus dem Nazaräerevangelium, so wird man zweierlei feststellen können: einmal steht der lateinische Text dem griechischen so nahe, daß man fast annehmen könnte, er sei aus diesem übersetzt; man beachte die Wortfolge! Lediglich das dem semitischen Sprachgebrauch gemäß abundierende «in eis» ist ausgefallen (etwa von Hieronymus absichtlich ausgelassen worden?). Diese Übereinstimmung kann freilich auf das aramäische Original zurückgehen, da auch die bezeichnende Einschaltung des postquam-Satzes ganz biblischem Sprachgebrauch entspricht (vgl. Gn 5, 4. 7. 13 usw.; 11, 11. 13. 15 usw.; 13, 14; 14, 17 u. v. a. in MT, LXX, Vg). Die zweite Feststellung, die wir machen zu können glauben, ist die, daß Hieronymus nicht Urheber der lateinischen Textform sein dürfte.

Eine solche Behauptung läßt sich natürlich an sich nicht leicht beweisen, erst recht schwer, wenn man dafür nur ein so kleines Textfragment zur Verfügung hat. Wir kennen nun Hieronymus als Übersetzer recht gut. Freilich ist auch hier genau zuzusehen, ob man ihn in seiner eigenen freien Übersetzertätigkeit in jedem Fall auch wirklich antrifft, oder ob er im einzelnen Fall von bestimmten Rücksichtnahmen gehalten ist. Wo er als Bearbeiter auftritt, wie am Neuen Testament, hat er gerade in der Wortwahl fast nichts geändert[6], ja selbst, wo er in eigenem Namen eine neue Übersetzung schuf, hat er sich mitunter Worte und Wendungen zu eigen gemacht, die ihm von seiner Revisionsarbeit vor allem am Neuen Testament her geläufig waren[7].

Nehmen wir nun unter Berücksichtigung dieser Umstände zwei Stellen unseres Textes vor! Zunächst jenes *etenim* (in prophetis) *quoque*. Wirft man einen Blick in eine Vulgatakonkordanz, dann fällt sofort auf, daß der Gebrauch von etenim abgesehen vom Neuen Testament und vom Psalterium Gallicanum fast ausschließlich auf jene Bücher beschränkt ist, die Hieronymus nicht übersetzt hat. Außerordentlich lehrreich ist in dieser Hinsicht ein Vergleich der Psalterien[8]: Etwa zwei Dutzend etenim-Stellen, die die altlateinischen Psalterien, das Romanum und das Gallicanum ohnehin gemeinsam haben, hat Hieronymus bei der Herstellung des Psalterium iuxta Hebraeos radikal ausgemerzt. Ganze zwei Belege sind genau im Sinn dieses Wortes «stehengeblieben». «Etenim in corde iniquitates operamini» (57/58, 3 mit den Altlateinern übereinstimmend!

---

6 Siehe H. J. Vogels, RBén 38 (1936) 123–138 und ders., Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments, Bonn ²1955, 105; NtlAbh 14/2f, 48–55.

7 Das hat an Hand einiger Beispiele gezeigt F. Stummer, Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928, 118f, ders., JPOS 8 (1928) 44–47 und Bib 10 (1929) 26–30.

8 Man benützt hier dankbar die mit ausgezeichneten Verbalkonkordanzen ausgestatteten Ausgaben des Psalt. Rom. mit Vergleichung der altlateinischen Psalterien von R. Weber (Collect. Bibl. Lat. 10) und des Psalt. iuxta Heb. von H. de Sainte Marie (Collect. Bibl. Lat. 11), dazu das Gallicanum der römischen Vulgataausgabe, die im folgenden, soweit erschienen, verwertet wird, ebenso wie die Beuroner Vetus Latina neben Sabatier, Jülicher-Matzkow's Itala und Wordsworth-White's Vulgata für das Novum Testamentum.

Gallicanum: «iniustitiam operamini») und «Etenim sedentes principes adversum me loquebantur» (118/119, 23, Romanum usw.: «Etenim sederunt principes et adversum me loquebantur»!). Während sich nun im Hebräischen *'aph* und *gam* redlich in die Plätze teilen, geben die LXX regelmäßig καὶ γάρ. Hieronymus gibt *'aph* einmal überhaupt nicht wieder (65, 14), häufig setzt er dafür einfach «et» (16, 6; 68, 9; 77, 18; 89, 6), je zweimal «insuper» (68, 19; 93, 1) und «siquidem» (68, 17; 96, 10). Die genannten Verse Ps 93 und 96 lauten (auch bei Hieronymus) gleich, während die beiden Verse Ps 68 einander rasch folgen: der Übersetzer scheint da und dort nur eine Variatio beabsichtigt zu haben. Schlägt man im übrigen die Vulgatakonkordanz zu «insuper» und zu «siquidem» auf, dann ergibt sich das umgekehrte Bild im Verhältnis zu den Belegen von «etenim»; wir werden nämlich vorzüglich auf Hieronymus' Übersetzung aus der Hebraica Veritas gewiesen. Auch Lk 11, 4 setzt Hieronymus «siquidem» für καὶ γάρ, wo die Altlateiner im Gefolge von א* und D «sicut», bzw. «quomodo» (i, q) bieten. Für *gam* in den Pss-Stellen zieht Hieronymus als Wiedergabe «sed et» vor (25, 3; 41, 10; 83, 9; 85, 13; 119, 24; «sed» allein 129, 2), setzt aber dafür auch «siquidem» (37, 25; 84, 4), «unde et» (19, 12), «autem» (71, 22), «quoque» (84, 7) und «etiam» (139, 10). Wenn ich recht sehe, hat Hieronymus der vulgärsprachlich stark verblaßte und farblose Gebrauch von «etenim» davon abgehalten, das Wort selbst zu gebrauchen. (–) Die Wiedergabe von καὶ γάρ in den synoptischen Evangelien ist fast durchgehend «nam et» (Mt 8, 9; 15, 27; 26, 73; Mk 10, 45; 14, 70; Lk 6, 32; 7, 8; 22, 59), in den altlateinischen Texten ebenso wie bei Hieronymus. Lediglich, wie schon erwähnt, Lk 11, 4, wo er einem anderen griechischen Wortlaut folgt, setzt er «siquidem» (vgl. für diese Wiedergabe schon Lk 6, 33). «Etenim» findet sich nur Lk 1, 66 und 22, 37, beidemale von Hieronymus übernommen. Auffallend ist, daß «etenim» Lk 22, 37 außer dem Colbertinus nur der Aureus Holmiensis bietet, der allein Lk 11, 4 auch «siquidem» hat. «Etenim» anstatt «nam et» bietet häufig der lateinische Codex Bezae (Mk 14, 70; Lk 6, 33; 7, 8; 22, 59, vereinzelt auch a, q und f). Aus dem Gesagten ergibt sich: Hätte Hieronymus den zitierten Text unseres Apokryphons hergestellt, dann hätte er schwerlich das von ihm gemiedene, blasse «etenim» gebraucht, das in unserem Fall noch durch «quoque» verstärkt werden mußte, er hätte sich vielmehr eines «insuper et» oder «siquidem» bedient, oder in Anlehnung an den Sprachgebrauch der Evangelien einfach «nam et» geschrieben.

Nicht so einfach läßt sich eine andere Wortverbindung unseres Textes interpretieren, nämlich «sermo peccati» (λόγος ἁμαρτίας). Rein grammatikalisch scheinen drei Möglichkeiten der Übersetzung gegeben zu sein: «das Wort Sünde»[9], «sündige Rede»[10], also Zungensünde[11] und schließlich der semitischen Ausdrucksweise entsprechend soviel wie «Sünde»

---

[9] So Vielhauer a. a. O. 96. – M. R. James, The Apocryphal New Testament, Oxford 1953, 6: «the word of sin» zieht sich aus der Affäre.

[10] Von Vielhauer in Klammern zur Wahl gestellt.

[11] Vgl. «le péché de parole» bei F. Amiot, Évangiles Apocryphes, Paris 1952, 39; deutsche Ausgabe, Zürich 1956, 285. Siehe im übrigen zu derartigen Konstruktionen F. Kaulen, Handbuch zur Vulgata, Freiburg [2]1904, 254f (Nrr. 136f).

überhaupt, wofür sich Lagrange wohl mit Recht entscheidet [12]. Lagrange äußert sich folgendermaßen: Um den Sinn des Dialogs zwischen Jesus und Petrus zu erfassen, muß man wissen, ob «in verbo» und «sermo peccati» von einer Sünde in Worten oder von irgendeiner Sünde verstanden werden müssen. Im ersten Fall hätte der Autor das wiederholte Verzeihen auf den Fall der Zungensünde einschränken wollen, was etwas befremdend wäre. Es ist sicher, daß «sermo peccati» vielmehr eine sündhafte Sache und nicht eine Zungensünde bezeichnet, vor allem im semitischen Original [13]. Auch «in verbo» kann im Hebräischen und Aramäischen «in irgendeinem Punkt» bedeuten [14]. Gehörte es endlich etwa hier in den Zusammenhang, ausdrücklich zu betonen, daß die Geistsalbung nicht vor Zungensünden bewahrte? – Richtig verstanden, fügt sich der Dialog völlig in den Rahmen des Evangeliums (Lk 17, 4 und Mt 18, 22). Der gesuchte Charakter der Verbindung ist nicht zu leugnen. Aus ihr zu schließen, das Nazaräerevangelium hätte den ursprünglichen Aspekt der Worte Jesu bewahrt, den sich dann Mt und Lk geteilt hätten, ist darum abwegig. Es ist vielmehr festzustellen, daß die Verbindung von Lk und Mt hier auf Tatian zurückgeht [15].

Vielleicht ist noch ein Spruch in den Zusammenhang hier einzubeziehen, Jak 3, 2, wo sich auch das «offendere», oder «peccare in verbo» findet. Ich möchte meinen, daß die Gedankenentwicklung bei Jakobus auf der Doppeldeutigkeit des semitischen Grundwortes für «verbum» aufbaut und zwar auf der Sprechbetontheit, nicht auf der Sachbetontheit von dābār. Letztere, glaube ich, würde dem Spruch selbst gerechter. «In *vielen* Dingen treten wir alle fehl, wer in *keiner* Hinsicht fehltritt, der (wäre schon) vollkommen.» Man beachte das starke ἅπαντες, das wohl nicht nur den Schreiber, sondern alle Menschen einschließt, während der allein Vollkommene, von jedem Fehltritt allein Freie Gott ist (Joh 8, 46, vgl. 8, 7; 1 Joh 3, 5; 1 Petr 2, 22; 2 Kor 5, 21). Die starke Negation, die in der Umgangssprache (auch im Griechischen der Bibel) durch doppelte Negation ausgedrückt wird (οὐ ... οὐδέν), ist im Hebräischen häufig durch *lo*ʾ ... *dābār* kenntlich gemacht, wie Gn 19, 8. 22; Ex 9, 4; Dt 22, 26; Jos 11, 15; 4 Kg 20, 13; Jer 38, 5 (ʾ*ēin* ... *dābār*); Hieronymus setzt dafür «nec

[12] RB 31 (1922) 334 und 339. Ihm folgt De Santos Otero a. a. O. 45, Anm. 46 und 49. In der gleichen Richtung entscheidet sich W. Michaelis, Die Apokryphen zum Neuen Testament, Bremen 1956, 124 und 127 mit dem sehr treffenden Verweis auf Mt 5, 32.

[13] Lagrange führt in der Anm. Ex 22, 8 an, wo Onkelos *pthgm dḥôb* hat.

[14] Mit Berufung auf Gn 18, 14 *dābār* und aram. *pthgm*ʾ.

[15] Lagrange beruft sich auf den arabischen Tatian und Moesinger p. 163f. – Wenn ich Lagrange recht verstehe, dann sollte das Naz.-Ev von Tatian abhängig sein. Baumstark, Bib 16 (1935) 294 und 299 und vor allem G. Quispel, Vigiliae Christianae 11 (1957) 189–207 und ausführlich im 2. Faszikel derselben Zeitschrift 13 (1959) sehen die Abhängigkeitsverhältnisse umgekehrt. Nach Quispel wären die Berührungen des Thomasevangeliums von Nag Hammâdi mit Tatianlesarten darauf zurückzuführen, daß in beiden Schriften ein (oder mehrere) judenchristliche Evangelien benützt worden wären, da Tatian das Thomasevangelium als Häretikerprodukt ja nicht benützt haben kann (?). Es bliebe vielleicht zu untersuchen, ob nicht das Diatessaron von Pseudothomas benützt worden ist, ganz abgesehen von der eben genannten These Lagranges. Weiter ist auch die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß das aramäische Nazaräerevangelium mehr oder weniger stark vom syrischen Tatian beeinflußt worden ist. Vgl. Tat^{Eph} jetzt L. Leloir CSCO 145, S. 143.

quidquam», «non fuit, quod non monstraret» usw. Ohne es zu beabsichtigen, sprechen moderne Rückübersetzungen ins Hebräische für unsere Ansicht. Franz Delitzsch schreibt: wa'ašer lo'- jihkāšēl bᵉdibûr . . . , die anonyme Übersetzung der Scripture Gift Mission (London 1934) sagt: wᵉ'îš 'ašer lo' jihkāšēl bᵉdābār usw. Die Wortstellung müßte, will man den Sinn mit Jakobus herauslesen, etwa die sein, die uns syrisch überliefert ist: kul dabmeltho' lo' šora'.

Die Gleichsetzung πταίειν – *nikšal* dürfte berechtigt sein. Wenn man sich noch vor Augen hält, daß die LXX *nikšal* häufig mit ἀσθενεῖν wiedergeben (vgl. schon 1 Sm 2, 4 usw.; bes. Os 14, 10), kann man sich an die Gegenüberstellung Hebr 7, 28 (vgl. 5, 2 und 9, sowie 4, 15) erinnern: menschliche ἀσθένεια und υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένος. Auch Röm 5, 6 ist ἀσθενής Aequivalent für «Sünder» (Röm 5, 8). Trefflich zu all dem ist Spicq's Kommentar[16]. Soviel nur zu dem von Jakobus 3, 2 angezogenen Wort, womit natürlich für die Auffassung im Rahmen des Jak nichts gewonnen werden kann.

Viel interessanter ist der Bezug zu unserem Apokryphon, sagt dieses doch ausdrücklich, daß nicht einmal die Geistsalbung den Propheten vor Sünde bewahrt. Die von Lagrange ganz richtig gegebene philologische Rechtfertigung kann auch noch nach einer anderen Seite ergänzt werden. Der Prophet, als Mund Gottes, als Sprecher Gottes kann doch nicht trotzdem als sündig in der Rede bezeichnet werden; das widerspräche seinem Wesen und seiner Aufgabe. Is 6, 5–7 wäre das schlagkräftigste Zeugnis gegen jene Übersetzung: «auch bei den Propheten wurden nach ihrer Geistsalbung noch Zungensünden gefunden.» Es spricht noch mehr dagegen: Von einer Prophetensalbung wird uns mit Ausnahme der des Eliseus (3 Kg 19, 16) nie berichtet; dadurch wäre die Unterscheidung echter und falscher Propheten leicht gewesen. «*Nachdem* sie . . . gesalbt worden waren» spricht aber von einem Zeitpunkt einer wirklichen Salbung. Wir kennen nun eine Gestalt, die gesalbt worden ist, großer Prophet war und trotzdem grob gesündigt hat: David [17]. Man darf sich nicht durch den Plural «bei den Propheten» täuschen lassen. Er soll wohl nur den Gemeinten etwas schonend verhüllen, wenn nicht etwa Saul mitgemeint ist. Hätte Hieronymus das aramäische Original des Textes vor sich gehabt, hätte er schwerlich eine so wenig zu rechtfertigende Übersetzung geliefert. Er kennt die Sachbezogenheit von dābār [18] recht gut und versteht sich dort, wo er keine Rücksichten auf bereits geläufige Formulierungen nehmen muß, gewandt auszudrücken. Während er etwa Lk 1, 37 die altlateinische Formulierung «quia non est impossibile deo omne verbum» fast ohne Änderung übernimmt, setzt er Gn 18, 14 «numquid deo est quicquam difficile» (Vet. Lat.: «numquid impossibile est a deo verbum»). Im NT entspricht dem griechischen ῥῆμα an diesen sachbezogenen Stellen «verbum», nur Afra bietet gelegentlich sermo, z. B. Lk 2, 15: «videamus sermonem istum, qui factus est» (vgl. 2, 19). Auch λόγος wird etwa Mk 9, 10 in gleicher Bedeutung mit «verbum» wiedergegeben, während Afra «sermonem» sagt. In dem Gebrauch von

---

[16] L'Epitre aux Hébreux, II Commentaire, Paris 1953, 92f, 203, 214–230.

[17] Vgl. jetzt den Artikel «David» von J. Daniélou im Reallexikon für Antike und Christentum.

[18] Vgl. dazu Eero Repo, Der Begriff Rhema im Biblischgriechischen, Helsinki I 1951, II 1954.

λόγος als «Angelegenheit», «Sache», etwa als Rechtsfall, finden wir «causa», sowohl Mt 5, 32 als auch 19, 9 (wo der gleiche griechische Text wie 5, 32 mit B, D u. a. vorausgesetzt ist, – d, der lateinische Codex Bezae, gibt übrigens «excepta ratione adulterii», bzw. 19, 9 «e. r. fornicationis»), desgleichen Apg 19, 38. Mustern wir nun die Übersetzungsweise des Hieronymus an den sachbetonten dābār-Stellen im AT: Gelegentlich werden da gute Wendungen aus der Vetus Latina übernommen, wie Ex 18, 16 «disceptatio», vgl. Dt 19, 4 «lex» (Vet. Lat. «praeceptum»), häufiger neue geschaffen: Est 6, 1 «annales» für die «verba dierum»; 2 Chr 19, 6: Vet. Lat.: «non enim homini iudicabitis, sed domino et vobiscum est in verbo», Hier.: «et quodcumque iudicaveritis in vos redundabit». Gn 21, 11 «dure accepit hoc Abraham», während die altlat. Übersetzung des Jubiläenbuchs (Vet. Lat. Beur.) gibt: «Pessimus visus est sermo in oculis Abraham». Die stereotype Wendung μετὰ τὰ ῥήματα ταῦτα, Vet. Lat. «post haec verba» variiert Hieronymus elegant: «his itaque transactis», «quae postquam gesta sunt», «post multos itaque dies» (Gn 15, 1; 22, 1; 39, 7). Eine auch in anderer Hinsicht interessante Stelle ist Lv 4, 13. Sabatier (I 222) führt als Zeuge für die altlateinische Textform nur Augustin an: «Si autem omnis synagoga filiorum Israhel ignoraverit et latuerit verbum ab oculis synagogae et fecerit unum ab omnibus mandatis ...»[19]. Diese (auch in MT und LXX vorliegende) langatmige Einleitung kürzt Hieronymus ohne Zaudern: «Quod si omnis turba Israhel ignoraverit et per imperitiam fecerit quod contra mandatum domini est ...». Eccle 8, 5: «Qui custodit mandatum, non cognoscet verbum malum» ersetzt Hieronymus durch «qui custodit praeceptum non experietur quicquam mali». Ähnlich gewandt übersetzt er auch die eigenartige Wendung *ʿerwath dābār* Dt 23, 15 «nihil foedi» und 24, 1 «propter aliquam foeditatem». Dt 22, 14 überträgt er *ʿalîloth dᵉbārîm* mit «quaesieritque occasiones quibus dimittat eam», während Vet. Lat. im Gefolge von LXX «et imponat ei occasionis verba» hat. 2 Chr 19, 3 (vgl. 12,12) gibt er *dᵉbārîm tôbîm* wieder: «sed *bona opera* inventa sunt in te», während Vet. Lat. (Luc. Cal.) «sed sermones boni inventi sunt tecum» bietet. Wenn Hieronymus nicht die Vorlage übernahm (wie z. B. Ps 105, 27: «verba signorum» mit dem ganzen Vers!), oder die Sprechbetontheit von dābār als gegeben betrachtete (wie Ps 145, 5 «et *verba* mirabilium tuorum *loquar*», iuxta Hebr., wo Rom. und Gall. «mirabilia tua narrabunt» bieten; ähnlich: 101, 3: Rom.: «rem malam», Gall.: «rem iniustam», Hier. iuxta Hebr.: «verbum Belial»), war er wohl in der Lage, dem semitischen Sprachgebrauch von dābār gemäß eine richtige und gute Übersetzung zu geben, auch dort, wo dābār geradezu abundiert (vgl. Lv 5, 2: «aliquid immundum»), wie das ja in unserem Apokryphon der Fall ist. Und selbst dort, wo Hieronymus Sprechbetontheit zu erkennen glaubte und ausdrücken wollte, hat er, wie wir sehen, nicht «sermo», sondern «verbum» geschrieben, eine Wiedergabe, die nicht überraschen kann, wenn man sich einerseits vor Augen hält, daß auch (siehe oben!) die Itala so vorgeht, gerade in den Stellen, die hier in Frage kommen, andererseits weiß, daß «sermo» von den afrikanischen Textformen bevorzugt wird[20]. Auch diese letzte Er-

---

19 Quaest. in Lev. 20, CSEL 28/2, 250, 12ff, Corp. Christ. 23, 187, 439ff.

20 Vgl. etwa H. v. Soden, TU 33 (1909) 71f und die bei Stummer angegebenen Hinweise: ZAW 62 (1950) 153.

wägung spricht nicht dafür, daß Hieronymus für die Übersetzung unseres Textstücks aus dem Nazaräerevangelium verantwortlich ist.

So wenig nun, dessen sind wir uns bewußt, aus dem Dargelegten unsere These strikt bewiesen werden kann, so sehr dürfte sie doch durch die angeführten Tatsachen empfohlen werden. Ob sie auch dem Blick des gewiegten Kritikers, dem diese Zeilen gewidmet sind, standhalten kann? Sin secus, sit venia verbis!

Nachtrag: Daß, wie oben gesagt, Hieronymus «etenim» Lk 22, 37 seiner Vorlage entnommen habe, ist nicht zu erweisen: Nach Vogels NtlAbh 14/2f, 269 soll es Korrektur des Hieronymus sein, im Colbertinus aber wohl Vg-Einfluß (s. dazu Vogels BBB 5, 10–16). Trotzdem glaube ich nicht, daß Hieronymus Lk 22, 37 «etenim» von sich aus gesetzt hätte, ohne es irgendwo vorgefunden zu haben. Der Grund für diese Behauptung ist derselbe, den Vogels (NtlAbh 14/2f, 51) für hieronymianisches «quia» namhaft macht, wenn er schreibt: «Ich zähle rund hundert Stellen, wo in Korrekturlesarten für ὅτι die Vokabel ‹quia› verwandt wird, in 49 Fällen ist es der Ersatz für ‹quod›. Wenn also die Rekonstruktion (der Vorlage) von Mt 27, 3 ‹quia› ergibt und Vg hier ‹quod› liest, werden wir das Wort der Feder des Hieronymus nicht zuweisen dürfen.»

Wien, am Fest des Hl. Hieronymus 1959. Johannes Bapt. Bauer.

1QHodajoth und das Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4, 30 – 32 Par.)

Man weist in der wissenschaftlichen Auslegung des Gleichnisses vom Senfkorn gern auf gewisse alttestamentliche Präformierungen der «Geschichte» dieses Gleichnisses hin, so auf Dan 4, 7–9, Ez 17, 23 und 31, 1–9. Während in Dan 4, 7–9 der König Nebukadnezar sich selbst in einem Traum als einen mächtigen Baum sieht (vgl. die Deutung des Traumes in 4, 19), unter dessen Ästen die Tiere des Feldes Schatten suchen und in dessen Zweigen die Vögel wohnen, wird in Ez 31, 1–9 der ägyptische Pharao einer «Teassurzeder auf dem Libanon» verglichen, in deren Zweigen alle Vögel des Himmels nisten und unter deren Ästen alles Tier des Feldes gebiert. In Ez 17, 23 dagegen wird der Davidssproß (der Messias) als das «zarte Reis» verkündet, das Jahwe auf Israels Bergeshöhen pflanzen will: «Es wird Zweige treiben, Frucht tragen und zur prächtigen Zeder werden. Darunter sollen alle Vögel jeglichen Gefieders wohnen, im Schatten seiner Zweige sollen sie wohnen.» Nur hier ist im Unterschied zu den vorher genannten Texten ausdrücklich von dem «Pflanzen» des Baumes die Rede und diesem Anfang die Verheißung beigegeben, daß er zu einem mächtigen Baum heranwachsen wird. Auch ist das Bild vom Baum nur an dieser Stelle «heilsgeschichtlich» verstanden, insofern es sich auf den kommenden Sproß Davids bezieht.

Nun findet sich das Bild vom Baum zur Illustration einer religiös-heilsgeschichtlichen Wirklichkeit auch in den Hodajoth von Qumrân, offensichtlich in Anknüpfung und Weiterführung der oben angeführten atl Texte. Der wichtigste Text findet sich 1QH VIII, 4–9. Er lautet in der vorzüglichen Übersetzung von H. Bardtke[1] (einschließlich der von ihm vorgeschlagenen Ergänzungen): «(4) Ich preise dich, Herr, denn du hast

[1] Die Handschriftenfunde von Qumrân, II. Bd.: Die Sekte von Qumrân, Berlin 1958, 242; 245. Vgl. auch TLZ 81 (1956) 715; 599.

mich an eine im trockenen Lande (Wüste Juda?) strömende Quelle (nach ʿen feschcha?) [2] versetzt, und eine Wasserquelle ist im dürren Land und bewässert (5) einen Garten der Lust zu deinem Wohlgefallen, Pflanzung von Wacholder und Buchsbaum mit Zypressen insgesamt zu deiner Ehre (vgl. Is 60, 13). Und Bäume (6) des Lebens sind am geheimnisvollen Quell, *verborgen* inmitten aller Bäume am Wasser, und sie dienen dazu, *einen Sproß zu ewiger Pflanzung wachsen zu lassen,* (7) um Wurzeln zu schlagen, bevor sie zum Blühen kommen. Und ihre Wurzeln strecken sie zum Wasser hin, und dargeboten wird den lebendigen Wassern sein *Wurzelstock,* (8) daß er zur Ewigkeitsquelle wird, *und in dem Sproß über ihm werden alle (Tiere) des Waldes weiden.* Und ein Tretplatz ist sein Wurzelstock für alle, die des Weges daherkommen. (9) *Und sein Laubbehang dient allen Vögeln ...»*

Vergleiche dazu auch 1QH VI, 14b–17: «(14b) Im ewigen Los sprießt [der Mann] (15) wie eine Bl[ume auf dem Feld zu] ewiger [Herrlichke]it, um einen Sproß großzumachen zum dichten Laub einer ewigen Pflanzung, daß er Schatten gebe für alle [Völker und sein Wipfel] (16) bis zum Himmel reiche und seine Wurzeln bis zur Tehom (sich erstrecken) und alle Ströme Edens sein [Laub wachsen lassen]. Und er wird sein (17) unausforschlich [und die Herrlichkeit des von ihm ausgehenden Waldes wird] auf dem Erdkreis unaufhörlich sein, und bis zur Scheol [der Verdammnis reicht sein Wurzelstock].»

Nach diesen Texten ist es also die Gemeinde von Qumrân – in dem «Ich» der Hodajoth spricht sich ja das Selbstverständnis der Gemeinde aus [3] –, die dort in der von ihr betreuten Oase ein «verborgenes» Dasein führt, um einst selbst zu einer lebendigen, «ewigen Pflanzung» zu werden, sozusagen zu einem Weltenbaum. Einstweilen ist sie allerdings nur ein unscheinbarer, wenig beachteter «Wurzelstock», der sich an «lebendigen Wassern» nährt; einst aber wird aus ihm ein gewaltiger «Sproß» herangewachsen sein, unter dem alle Tiere des Waldes weiden und dessen Laubbehang allen Vögeln des Himmels dient. Ganz deutlich zeigt sich dabei eine *Kontrastvorstellung:* der unscheinbare Anfang – die gewaltige, von der «Außenwelt» unerwartete und unvorhergesehene Vollendung am Ende.

Diese Texte aus Qumrân erinnern sofort an das *Senfkorngleichnis Jesu* und scheinen wiederum zu bestätigen, daß auch dieses Gleichnis als *Kontrastgleichnis* verstanden sein will, wie in der Exegese in letzter Zeit schon stark betont wurde [4]. Das Senfkorn «ist das kleinste von allen Samenkörnern; sobald es aber ausgewachsen ist, ist es größer als (alle) Kräuter und wird ein Baum, so daß die Vögel des Himmels kommen und

---

[2] Vgl. dazu auch H. Bardtke, Wüste und Oase in den Hodajoth von Qumrân, in: Gott und die Götter (Festgabe f. E. Fascher zum 60. Geburtstag), Berlin 1958, 44–55. B. macht in diesem Aufsatz aufmerksam, daß gerade die Oasenexistenz der Qumrângemeinde nach Ausweis der Hodajoth ihr Selbstverständnis gefördert hat.

[3] Vgl. dazu H. Bardtke, Das Ich des Meisters in den Hodajoth von Qumrân, in: Wissensch. Ztschr. der Karl-Marx-Universität zu Leipzig 6 (1956/57) I, 93–104.

[4] Vgl. etwa J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, [5]Göttingen 1958, 127–130; N. A. Dahl, The Parables of Growth, in: ST 5 (1951) 132–166; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Freiburg 1959, 98–109.

in seinen Zweigen wohnen» (Mt 13, 32). So verhält es sich auch mit der Gottesherrschaft, lehrt Jesus: am Anfang völlig unscheinbar wie das Senfkorn, wird sie bei ihrer endzeitlichen Manifestation einem mächtigen, ausgewachsenen Baume gleichen, wie es auch die Gemeinde von Qumrân von sich selbst zu erhoffen wagte.

Auch im *paränetischen Skopus* begegnen sich hier Qumrân und Jesus. Denn offensichtlich will diese Verkündigung der Gemeinde in Qumrân Mut und Zuversicht einflößen: Verlaßt euch drauf, Gott führt seine auserwählte Gemeinde zum Ziel: aus einer verborgenen Pflanzung wird einst eine «Ewigkeitspflanzung» werden, gleich einem Weltenbaum! Ähnlich will Jesus mit seinem Gleichnis lehren: Habt Mut und Zuversicht! Gottes Herrschaft, wenn auch ihr Wachstum einstweilen noch so unscheinbar und verborgen ist, wird sich einst als umfassende Weltherrschaft manifestieren! [5]

Trier, 20. Juni 1959. Franz Mußner.

---

[5] *Korrekturnachtrag.* O. Kuß betont in seinem unterdessen erschienenen Aufsatz: Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig (Studia biblica et orientalia = Analecta Biblica 11, Roma 1959, II 73–85) die kerygmatische Bedeutung des «Wachstums» im Gleichnis vom Senfkorn. «Das Reich Gottes ‹wächst› also, es gibt eine Art ‹Fortschritt›, eine ‹Entwicklung› bis zu einem Endstadium, das sich von dem unansehnlichen Anfang beträchtlich unterscheidet. Daß dieser Gedanke für Jesus unvollziehbar gewesen sei, ist ein Vorurteil, das zumeist irgendeiner Spielform der extrem eschatologistischen Gesamtauffassung der Verkündigung Jesu entstammt» (S. 85). Freilich verheißt Jesus im Senfkorngleichnis ein «Wachstum», wie davon auch in den oben genannten Texten aus dem AT und aus Qumrân die Rede ist. Aber was er eigentlich verheißt, scheint doch dies zu sein: *Es wird auch einmal sichtbar werden,* daß es ein verborgenes Wachstum der Gottesherrschaft – trotz aller gegenteiligen Eindrücke – gegeben hat! Sichtbar wird das dann, wenn die Gottesherrschaft sich einst endgültig und in voller Herrlichkeit offenbaren wird. Also bleibt da doch der *Kontrast* zwischen Gegenwart und Zukunft.

Berichte

Dritter Internationaler Alttestamentler-Kongreß in Oxford

Im ersten Heft der neuen Folge von BZ (1957, 133f) konnte der 2. internationale Alttestamentler-Kongreß in Strasbourg kurz gewürdigt werden. Im dreijährigen Turnus trafen sich vom 31. August bis 5. September 1959 etwa 270 Fachgelehrte in Oxford. Diese älteste Universitätsstadt Englands, als solche gegr. im 12. Jht., mit ihren 27 groß angelegten Colleges muß man gesehen und erlebt haben, was am besten dadurch geschah, daß die Teilnehmer in den zur Ferienzeit freistehenden Zimmern untergebracht waren und in den einfachen und doch so feierlichen Speisesälen verpflegt wurden. Die mittelalterliche Gotik beherrscht den Stil und scheint in verschiedener Hinsicht auch die Lebensform der Bevölkerung bis auf den heutigen Tag zu prägen. Mehr als anderswo zeigt sich hier der Konservatismus der Engländer.

Alle Sitzungen und Vorträge fanden im großen Saal der zentral gelegenen Examination-Schools statt. Dort eröffneten der Präsident der Organisation, Prof. W. F. Albright, und der Präsident der Tagung, Prof. G. R. Driver, am Montag abends den Kongreß. Auch von seiten der Oxforder Universität wurde ein mit britischem Humor gespickter Willkommgruß entboten. Die folgenden Tage waren den wissenschaftlichen Vorträgen gewidmet; an den Vormittagen waren es zwei einstündige Hauptvorträge, an den Nachmittagen drei oder vier halbstündige Referate und nach dem Dinner jeweils noch von 20.30 bis 21.30 Uhr ein Abendvortrag. So waren die Tage gut ausgefüllt und blieb dennoch besonders am Morgen und Mittag genügend Zeit für Ruhe oder Unterhaltung. Die Themata der Referate waren wieder so abwechslungsreich wie das weite Gebiet der atl Forschung und ihrer Hilfswissenschaften. Prof. J. B. Pritchard machte am Dienstag den Anfang mit archäologischen Ausführungen und Lichtbildern über «Gibeon's History ...», und L. Rost schloß am Samstag mit einem schwierigen Vortrag über «Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen». Den ersteren konnte M. Noth am Freitag allgemein unterbauen: «Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels», mit letzterem berührte sich F. M. Cross: «Yahweh and the God of the Fathers in the light of recent epigraphic Discoveries», während V. Maag mit begeisterten Worten die *«Malkût ʾAdônāy»* in einen weiten religionsgeschichtlichen Rahmen faßte. In doppelten Perspektiven wurde am Dienstag nachmittags und abends auch die Ethik des AT behandelt: E. Jacob, «Les Bases théologiques d'une Éthique de l'Ancien Testament», und E. Hammershaimb, «On the Ethics of the Prophets». Mit Qumrân beschäftigten sich drei Referate von A. Dupont-Sommer, H. Bardtke und J. Strugnell. – Auch nur die Titel sämtlicher Vorträge aufzuzählen, ist hier nicht der Platz; sie werden ja, wie bisher, in

einem «Congress-Volume» erscheinen, dort vielleicht sogar etwas ausführlicher als die beschränkte Redezeit auf dem Kongreß erlaubte (denn auf Pünktlichkeit hierin mußten die Chairmen dringend bedacht sein). Trotz des guten Besuchs der Vorträge entfaltete sich kaum einmal eine richtige Diskussion. Lag das an der Auswahl weniger stark umstrittener Themata, an den sprachlichen Schwierigkeiten des internationalen Teilnehmerkreises, am taktvollen Verzicht auf etwaigen Widerspruch? Ich weiß es nicht. Jedenfalls fiel auf, daß mehr auf dem Heimweg und privat diskutiert wurde als öffentlich nach den Referaten.

Auflockernd wirkten dazwischengestreute Sonderveranstaltungen. Am Dienstag um 14.15 Uhr waren Führungen durch die weltberühmte alte und doch ganz hochmoderne Bodleian Library, am Donnerstag nachmittags führte ein Ausflug zu den gewaltigen Burganlagen des königlichen Schlosses in Windsor und dem nahe gelegenen, sehr interessanten Eton-College, wo große Männer der englischen Geschichte eine strenge Jugenderziehung erfuhren und heute noch die Rute nicht abgeschafft ist. Am Mittwoch hatte Prof. G. R. Driver, der verdiente Kongreßleiter, dem alle Teilnehmer tiefsten Dank schulden, zu einer fröhlichen «Garden Party» in sein Magdalen College eingeladen.

Am Abend des Freitags wurde das Ende des Kongresses durch ein Banquet im großen Refectorium von Christ Church eingeleitet, wo die Festredner mit feierlichen Worten des Dankes, der historischen und exegetischen Rückerinnerung, der Aufmunterung und Hoffnung die Tafel würzten. Auf dem General Meeting am Samstag wurde Prof. M. Noth (Bonn) zum Präsidenten der Organisation für die kommenden drei Jahre und für den nächsten Kongreß – vermutlich in Bonn – einstimmig gewählt. Prof. W. Thomas, der zunächst die finanzielle Abrechnung der Organisation vorlegte, berichtete über den Fortschritt der Vorbereitungen für eine textkritische Peschitta-Ausgabe.

Während die wissenschaftlichen Vorträge im Congress-Volume allgemein verbreitet werden, bedeutet für die Teilnehmer des Kongresses jedesmal die persönliche Fühlungnahme, der Gedankenaustausch, die kollegiale und freundschaftliche Unterhaltung einen hohen ideellen Wert, der die internationale und interkonfessionelle Zusammenarbeit in der atl Forschung aufs beste fördert und selbst bei unterschiedlichen Methoden und Urteilen unnötige Schärfen vermeiden hilft. Möge daher die Teilnehmerzahl der Fachkollegen aus aller Welt in Zukunft immer noch stärker anwachsen! Das wäre der sichtbarste Beweis der Anerkennung für die im Dienst der Sache sich selbstlos bemühenden Vorstände der «Internationalen Organisation zum Studium des Alten Testaments» und der jeweiligen Kongresse.

München, 15. Oktober 1959. V. Hamp.

XIV. Internationale Arbeitstagung der «Studiorum Novi Testamenti Societas»

Über 100 Neutestamentler der verschiedenen Nationen und Konfessionen trafen sich in diesem Jahre zu einer Arbeitstagung vom 7. bis 11. September im Norwich Training College, Keswick, Norwich (Eng-

land). Der abtretende Präsident Dr. H. C. Wood (Birmingham) eröffnete die Tagung mit einem Gebet und einer Gedächtnisfeier für die verstorbenen Mitglieder. Danach übergab er sein Amt dem neugewählten Präsidenten Prof. Dr. J. Munck (Aarhus). Prof. Munck begrüßte außer den Mitgliedern auch viele eingeladene Gäste. Die Reihe der interessanten Referate eröffnete Prof. Munck selbst mit dem Thema «Jewish Christianity in Post-Apostolic Times». In diesem Referat behandelte Prof. Munck vor allem den Gebrauch und die Deutung der Begriffe «Judenchrist» (Jewish-Christian) und «Judenchristentum» (Jewish Christianity) im NT. Er kam zu folgendem Ergebnis: 1. Nach dem Verschwinden des ursprünglichen Judenchristentums mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. stützt sich das spätere Judenchristentum auf das Heidenchristentum der nachapostolischen Zeit. 2. Das nachapostolische Heidenchristentum war auch Judenchristentum in dem Sinne, daß seine Urheber, nämlich die Apostel, auch Judenchristen waren, und darum besitzt es eine Tradition, in der jüdische Elemente vorhanden sind. 3. Häretisches Judenchristentum, das innerhalb der nachapostolischen Heidenkirche entstanden ist und vielleicht auch im Zusammenhang mit der innerkirchlichen Entwicklung steht, besitzt ein näheres Verhältnis zur religiösen Gemeinschaft des Judentums. Danach sprach Dr. G. H. Boobyer (Newcastle) über «The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel». Obwohl Dr. Boobyer die verschiedenen Ansichten darlegte und das Problem neu beleuchtete, bleibt es doch weiterer Diskussion offen. Am Mittwoch, dem 8. September, fand nach einem Morgengebet eine nur von Mitgliedern der Societas besuchte Arbeitstagung über Fragen der Organisation statt. Hierbei wurden Prof. Dr. G. H. C. Macgregor (Glasgow) zum Präsidenten der Societas für das Jahr 1959/60 und Prof. Dr. W. C. van Unnik (Utrecht) zum stellvertretenden Präsidenten, sowie die Herren Prof. Dr. R. Schnackenburg (Würzburg) und Prof. Dr. N. A. Dahl (Oslo) zu zwei weiteren Mitgliedern des Komitees gewählt. In Fortführung der Referate hielt Prof. Dr. H. Greeven (Kiel) einen interessanten Vortrag zum Thema «Erwägungen zur synoptischen Textkritik». Am Nachmittag dieses Tages wurden die Kongreßteilnehmer vom Dekan der anglikanischen Kirche (Church of England) in Norwich zur Besichtigung der Kathedralkirche eingeladen. Anschließend fand auf Einladung des Lord-Mayor Mr. Michael Bulman ein Bankett im Rathaus statt. Nach der Rückkehr zum Training-College wurde die Tagung mit Kurzberichten fortgesetzt. Als erster sprach Prof. Dr. Goro Mayeda (Japan) über das Thema «Disciples in the Fourth Gospel». Danach gab Prof. Dr. B. Noack (Dänemark) eine Auslegung von 1 Joh 2, 12–14. Abschluß dieses Arbeitstages bildete der mit Spannung erwartete Vortrag von Prof. Dr. R. M. Grant (Chicago) «Some Problems of NT Introduction». Hier wurden die Kongreßteilnehmer allerdings durch die Art der Darstellung enttäuscht. Der Vortragende behandelte nämlich keines dieser Probleme eingehend, sondern begnügte sich mit statistischen Angaben darüber, welche Probleme die amerikanischen Studenten interessieren, sowie mit der bereits bekannten Feststellung, daß die Kenntnis dieser Probleme besser in Seminarien als durch Vorlesungen erreicht wird. Prof. Dr. Ludwik Stefaniak (Krakau) verwahrte sich gegen eine derartige Themenbehandlung, da Gegenstand des Referates das Aufzeigen der einzelnen

Probleme und deren Lösung an Hand von Beweisen sei und nicht statistische Angaben über Studierende. Er wandte sich auch gegen die vom Vortragenden in der Diskussion aufgestellte These, daß das Johannesevangelium erst im zweiten Jahrhundert n. Chr. entstanden sei, da auf Grund von Papyrusfunden seine Entstehung an das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts verlegt werden müßte. Auch über die Frage nach der Herkunft der Pastoralbriefe blieb Prof. Grant eine überzeugende Antwort schuldig.

Der dritte Arbeitstag wurde durch zwei Kurzberichte, und zwar über «Plans for new Nestle» von Prof. Dr. K. Aland (Münster) und über «The Mississippi Coptic Papyrus Codex a Paschal Lectionary» von Prof. Dr. Cabaniss eingeleitet. Hierauf hielt Prof. Dr. R. Schippers (Amsterdam) eine wertvolle Vorlesung über «The Idea of Moral and Religious Training in the NT». Am Nachmittag unternahmen die Teilnehmer eine wunderschöne Schiffahrt den Norfolk Broads entlang. Zu Beginn der Abendsitzung wurde der Witwe des verstorbenen Prof. Dr. T. W. Manson ein Gedächtniswerk mit dem Titel «New Testament Essays – studies in memory of Thomas Walter Manson, sponsored by Pupils, Colleagues and Friends. Edited by A. J. B. Higgins, Manchester University Press», durch Dr. G. H. Boobyer überreicht. Anschließend, in Vertretung von Rev. C. E. B. Cranfield, der aus Gründen privater Natur nicht kommen konnte, gab Prof. Dr. W. Clark (USA) eine lebendige Darstellung über «Worship in the Jerusalem Temple after A. D. 70».

Den vierten und zugleich letzten Tag der arbeitsreichen Tagung leitete Dom J. Dupont, OSB. (Brüssel) mit einem tiefschürfenden Vortrag über das Thema «Le salut des Gentils et la signification théologique du Livre des Actes» ein. Danach wurden zwei Kurzberichte vorgetragen. Als erster hielt Prof. Dr. A. S. Geyser (Afrika) ein exegetisches Referat über «Romans 15, 19». Der letzte Redner, Dr. E. Bammel (Erlangen), gab in ausgezeichneter Form eine auf Quellenforschungen beruhende Ausführung über «Diatheke Theou und das jüdische Erbrecht».

Nach einer kurzen Zusammenfassung und einer Übersicht über die Tagung dankte der Präsident Prof. J. Munck dem Sekretär der Societas, Rev. Dr. K. Grayston, sowie den Referenten und Teilnehmern. Er gab bekannt, daß die nächste Tagung im Jahre 1960 an der Universität in Aarhus (Dänemark) stattfinden wird, welche nur dem Verhältnis der Qumrânforschung zum NT gewidmet sein soll, und lud alle Mitglieder der «SNTS» herzlich dazu ein.

Man darf hoffen, daß diese internationalen Tagungen der Bibelwissenschaftler verschiedener Konfessionen die Begegnung und Verständigung weiterhin fördern.

Kraków-Wien, 20. Oktober 1959. Ludwik Stefaniak, C. M.

Ungedruckte Dissertationen und Habilitationsschriften

Vorbemerkung der Schriftleitung: Verschiedentlich wurde der Wunsch geäußert, die BZ möge die noch nicht veröffentlichten Arbeiten über ein biblisches Thema, die von einer katholischen Fakultät als Dissertationen oder Habilitationsschriften angenommen wurden, bekanntmachen. Manche dieser Arbeiten sind, bedingt durch die Nachkriegsverhältnisse, überhaupt nicht zum Druck gelangt; bei anderen verzögert sich die Drucklegung. So sollen hier wenigstens die behandelten Themen genannt werden, und wir bitten, uns weiter von den bei einer Fakultät angenommenen Arbeiten in Kenntnis zu setzen. Die bereits im Druck erschienenen Werke sind im folgenden nicht mitaufgeführt.

Innsbruck:

Josef A. Sint SJ, Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe. Als Habilitationsschrift ang. von der Theol. Fakultät im Juni 1959.
Publikation der Arbeit erfolgt im Laufe des Jahres 1960 im Universitätsverlag Wagner, Innsbruck, in der Serie «Commentationes Aenipontanae», hsg. v. K. Jax und R. Muth.

Mainz:

Jakob Schütz, Das Diakonat im Neuen Testament. Dissertation, ang. kath.-theol. Fakultät 22. 7. 1952.

München:

Engelbert Neuhäusler, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der Lohnlehre des Spätjudentums, Dissertation, ang. theol. Fakultät 12. 2. 1955 (Preisarbeit);

Johannes Bihler, Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang mit der Apostelgeschichte, Dissertation ebd. 28. 2. 1958;

Paul Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, Dissertation ebd. 20. 12. 1958;

Ingo Herrmann, Der Herr ist das Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, Dissertation ebd. 5. 12. 1958;

Wolfgang Trilling, Die Theologie des Matthäusevangeliums, Dissertation ebd. 23. 3. 1959 (befindet sich im Druck beim St. Benno-Verlag, Leipzig);

Paul Hoffmann, Der Christ zwischen Tod und Auferstehung nach der Auffassung des Paulus, Dissertation ebd. S. S. 1959;

P. Anselm Schulz, Nachfolge und Nachahmung im Neuen Testament, Dissertation ebd. S. S. 1959;

P. Juan Lozano, El concepto de verdad en San Juan (Der Begriff der Wahrheit bei Johannes), Diss. ebd. S. S. 1959;

Siegfried Zimmer, ZION als Tochter, Frau und Mutter. Personifikation von Land, Stadt und Volk in weiblicher Gestalt, Dissertation ebd. S. S. 1959;

Roman Ecker, Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Sa'adja ben Josef al-Fajjûmî nach ihrer Eigenart untersucht, Dissertation ebd. W. S. 1959/60.

Ferner sind folgende *Lizentiaten-Arbeiten* zu nennen, deren Veröffentlichung *nicht* geplant ist:

Felix Heinrichs, Die Komposition der antipharisäischen und antirabbinischen Wehe-Reden bei den Synoptikern (26. 6. 1957);

Margot S a l l e r, Die Pforten des Hades. Zur Interpretation von Mt 16, 18 (25. 7. 1959);

Helmut V i r n e k ä s, Der Sinn der Bezeichnung Jesu als Gottessohn im Neuen Testament (S. S. 1959).

Als *Preisarbeit* wurde (mit Recht zur Promotion) angenommen:

Norbert B r o x, Der Begriff «Martys» im Neuen Testament (S. S. 1959).

Münster:

Wilhelm T h ü s i n g, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium, Dissertation, ang. kath.-theol. Fakultät Münster W. S. 1957/58 (befindet sich im Druck für die Ntl Abhandlungen, Münster).

Trier:

Gerhard S c h n e i d e r, ΚΑΙΝΗ ΚΤΙΣΙΣ. Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund, Dissertation, ang. Theol. Fakultät W. S. 1958/59; Teildruck: Trier 1959, Bibliothek des Priesterseminars Trier; Zusammenfassung des Inhalts in TrTZ 68 (1959) 257–270.

Tübingen:

Werner K e u c k, Sünder und Gerechter. Röm 7, 14–25 in der Auslegung der griechischen Väter, Dissertation, ang. kath.-theol. Fakultät Tübingen im W. S. 1953/54;

Erwin H e l z l e, Der Schluß des Markusevangeliums (Mk 16, 9–20) und das Freer-Logion (Mk 16, 14 W), ihre Tendenzen und ihr gegenseitiges Verhältnis. Eine wortexegetische Untersuchung. Phil. Dissertation, ang. phil. Fakultät Tübingen im S. S. 1959;

Otto K n o c h, Die eschatologische Konzeption des ersten Klemensbriefes, Dissertation, einger. kath.-theol. Fakultät im S. S. 1959.

Würzburg:

Joachim G n i l k a, Das Problem der Verstockung Israels nach den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte. Habilitationsschrift, ang. theol. Fakultät Würzburg im S. S. 1959.

Lizentiaten-Arbeit:

P. Odo H a a s OSB, Paulus der Missionar. Ziel, Grundsätze und Methoden seiner Missionsarbeit nach seinen eigenen Aussagen (9. 11. 1959).

Umschau und Kritik

Zur Einleitung in das Alte Testament

Kritische Gedanken zu Forschung und Lehre

Zwei neue Einleitungswerke fordern zur Stellungnahme auf und erheben die Frage nach dem Stand der kath. Einleitungswissenschaft des AT [1]. Besonders das an zweiter Stelle genannte Opus von *Mariani*, das unglaublich rückständig ist, löst scharfe Kritik aus.

Das erste Werk ist eine Gemeinschaftsarbeit verschiedener franz. Gelehrten. Zur Orientierung seien die Verfasser und Überschriften der *Introduction* genannt: A. Barucq et H. Cazelles, *Les livres inspirés;* H. Cazelles et P. Grelot, *Les règles de critique rationnelle;* P. Grelot, *L'interprétation catholique des livres saints;* E. Cavaignac et P. Grelot, *Le cadre historique de la Bible;* H. Cazelles, *La Torah ou Pentateuque;* J. Delorme, *Les premiers livres prophétiques;* A. Gelin, *Les livres prophétiques postérieurs;* P. Auvray, *Les Psaumes;* H. Lusseau, *Les autres hagiographes;* A. Lefèvre, *Les livres deutérocanoniques;* P. Grelot, *La formation de l'Ancien Testament.*

Das franz. Werk behandelt auch (im Gegensatz zu Mariani) die allgemeine Einleitung, allerdings in einer Kürze, wie man sie gewöhnlich nur in prot. Einleitungen findet. Dies betrifft besonders die Textgeschichte (Urtext und Übersetzungen). So sind die lat. Übersetzungen des AT auf $2^1/_2$, die des NT auf nur zwei halben Seiten besprochen. Hier hätte man schon etwas mehr erfahren dürfen. Dafür sind andere Fragen ausführlich beantwortet, so die *Textkritik* (S. 104–120) und namentlich die *Literarkritik* (S. 121–151), die mit besonderer Hingabe behandelt wird. Auch über die *Inspiration* ist eingehend (S. 13–30) gesprochen, davon fallen zwei Seiten (S. 29f) auf die Inspiration der Septuaginta. Diese Frage konnte natürlich nicht beantwortet werden; die Ausführungen können nichts Neues bringen. Dieses Gebiet haben die Dogmatiker beansprucht, und sie wissen darüber gar vieles zu sagen. Die neue Sicht, die K. Rahner eröffnet, ist nicht erwähnt; seine Schrift wird bei Abfassung dieses Abschnittes noch nicht vorgelegen haben; es soll jedoch hier bemerkt werden, daß auch Rahners Meinung den Blick nicht allseitig erhellt. Ausführlich ist über die *Inerrance des livres inspirés* gesprochen (S. 58–68). Hier sind sehr gute Bemerkungen treffend formuliert, siehe vor allem die Zusammenfassung: «Il résulte de ces considérations que le Livre saint, inspiré par Dieu, nous communique la

---

[1] Introduction à la Bible sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet, Tome I: *Introduction générale. Ancien Testament,* Desclée & Cie. Tournai (Belg.) 1957, XXVIII und 880 S.

P. Bonaventura Mariani O. F. M., *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti,* Herder, Romae 1958, XV und 646 S.

vérité divine, mais qu'on ne découvrira cette vérité qu'en entrant pleinement dans les jugements de l'écrivain sacré qui fut l'instrument intelligent du livre dont Dieu est l'auteur principal. Comme ce livre s'adresse à des hommes à la manière des hommes, on ne peut le comprendre qu'avec toutes les ressources de l'intelligence humaine» (S. 67f). Richtig ist betont, daß das *Genus litterarium* genau festgesetzt werden müsse; dieses läßt uns das Wort Gottes in seiner gezielten Weise am besten verstehen: «Mais la détermination des genres littéraires apparaît de nos jours comme une nécessité première non de l'apologétique mais de la compréhension de la parole de Dieu» (S. 67). Die *inerrantia* auf den drei Gebieten der Moral, Naturwissenschaft und Geschichte ist erörtert; hier ist wieder der Versuch gemacht, diese Teile irgendwie als Terrain der Hl Schrift aufzugeben, um dadurch eine Lösung zu geben, so bei dem Bericht über die Schöpfung: «Quand ils décrivent la création, ils ne font pas de l'histoire naturelle: ils donnent une définition théologique de l'homme dans l'univers organisé» (S. 63). Dies ist nicht angebracht; die bibl. Schriftsteller wollen auch eine Naturgeschichte (vgl. nur die Überschrift – oder Unterschrift? – Gn 2, 4a), ebenso eine Geschichte des Volkes Israel schreiben und über die Taten einzelner hervorragender großer Männer und Frauen berichten. Aber sie schreiben über naturgeschichtliche Dinge und geschichtliche Vorgänge als *Theologen;* deshalb sind sie in religiöser Hinsicht ausgezeichnet, dagegen auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und Geschichte mangelhaft. Diese unzureichende Darstellung ist in der damaligen Zeit begründet, in der Naturwissenschaft und Geschichte noch in den Anfangsgründen steckten. Wie viele Mühe hat man schon daran gewendet, mit dem Begriff der *inerrantia Sacrae Scripturae* fertig zu werden (es wäre vorteilhafter gewesen, dafür *veritas Sacrae Scripturae* zu sagen)! Dies war ein Hauptanliegen meines Vorgängers auf dem Würzburger Lehrstuhl, des Prof. J. Fischer, der in verschiedenen Aufsätzen darüber geschrieben hat; sein letzter Beitrag behandelt *Die Enzyklika «Divino afflante Spiritu» Pius XII. und das Problem der inerrantia Sacrae Scripturae* (MüTZ 4 [1953], 213–222). F. meint, daß als Hauptgrundsatz bezüglich der Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft gelte: «Als absolut wahr muß nur das hingenommen werden, was der hl. Schriftsteller als absolut wahr behaupten wollte. Hier im einzelnen die Grenze zu ziehen, ist Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese, eine schwierige und langwierige Aufgabe, die vielleicht nicht bloß Jahrzehnte, sondern Jahrhunderte in Anspruch nehmen wird und ganz vollkommen nach Lage der Dinge niemals wird gelöst werden können» (S. 221). Zum Abschluß seines Artikels sagt F., daß noch «so manche Schwierigkeiten bestehen, die nicht im Handumdrehen zu lösen sind» (S. 222). Sie sind «im Handumdrehen» zu lösen! Es ist wirklich einmal an der Zeit, daß nicht mehr in diesem Gehege der «wiederkäuende Hase» (auch wieder in der franz. Einleitung S. 63) herumläuft; das neuzeitliche Pulver der bibl. Einleitungswissenschaft hätte ihn schon längst totschießen müssen.

Nun zum Hauptthema jeder atl Einleitung, zur Literarkritik! Den Löwenanteil beansprucht die viel erörterte *Pentateuchfrage,* die bis heute nicht zur vollen Zufriedenheit gelöst ist (und auch in absehbarer Zeit nicht gelöst werden wird), mag auch noch so viel Arbeit, und zwar

in positivem Sinne, geleistet worden sein. Cazelles hat darüber sehr Gutes und Wertvolles gesagt. Er stellt fest, daß man *quatre familles de textes* (S. 289) im Pent. unterscheiden könne, die unter den bekannten Siglen J E D P aufgeführt werden. C. gibt einen guten Überblick über die bis jetzt unternommenen Versuche, dieses Problem zu lösen, zeigt deutlich die Schwächen des Wellhausen'schen Systems auf, die allerdings nicht auf dem Gebiet der Literarkritik, sondern der Religionsphilosophie liegen (S. 303–306), nennt die Einwände dagegen und berichtet über die Arbeiten, die seit 50 Jahren gemacht worden sind (S. 309), und über die neuen Lösungsversuche (S. 336–338). Diese können nach C. eher zum Ziele führen, weil seit 1890 die Kenntnis des nahen Alten Orients (richtig sagt Cazelles S. 304, daß die ungenügende Kenntnis des AO eine Schwäche des Wellh. Systems war), namentlich auf dem Gebiet der Archäologie in großen Schritten vorwärts gegangen sei (S. 315 bis 323) und weil besonders die formgeschichtliche Schule eine neue Orientierung der Arbeit ermöglicht habe (S. 324–338). Ausführlich werden auch die kirchlichen Erlasse *Intervention du magistère ecclésiastique* (S. 310–314) und *Directives de l'Église* (S. 338–342) zitiert und klug interpretiert.

Als Abschluß der literarischen Behandlung schreibt Cazelles: «Ce rappel de l'état de la question étant fait, compte tenu des directives de l'Église et de l'état actuel de la critique, la meilleure manière d'accéder à notre époque à une intelligence à la fois critique et religieuse des textes du Pentateuque est de prendre *comme cadre d'exposé* chacun des documents J, E, D et P. Mais il ne faut jamais oublier que le mot ‹document› a ici un sens très spécial, que chacun d'eux a lui-même des sources et un fond mosaïque, que leur fusion n'a été ni mécanique ni arbitraire, mais fut le fruit d'une action providentielle et intelligente, et enfin qu'on peut s'attendre encore à bien des précisions» (S. 342); er beruft sich dann auf die Besprechung der *Genesis* von G. v. Rad durch P. Dyson in Bib 35 (1954), 227, der auf den ungeheueren Fortschritt hinweist, den das Pent.-Problem seit Wellhausen gemacht hat, und gestehen muß, daß die 4 «klassischen Dokumente» immer da sind, aber in völlig verschiedener Weise von den einzelnen Gelehrten aufgefaßt werden. Diesen Ausführungen kann und muß man zustimmen.

Hat uns Cazelles in dankenswerter Weise als Bergführer ein gutes Stück dem Gipfel entgegengeführt, (wir sind noch immer sehr weit von der Spitze entfernt), so «pfeift» uns Mariani mit schrillem Klang wieder energisch zurück, und zwar bis zum Ausgangspunkt des Aufstieges.

Ausführlich behandelt Mariani den Pentateuch S. 5–121, namentlich die *Authentia mosaica Pentateuchi* S. 21–121. Hier stellt er die These auf: «Authentia mosaica Pentateuchi autem nititur quodammodo testimonio D. N. J. C., *unanimi traditione hebraica et christiana necnon testimonio plurium locorum V. et N. T.*» (S. 21). Die Beweise für die *Authentia* werden sorgfältig zusammengetragen (wie sie in alten Lehrbüchern der Einleitung gewöhnlich stehen). Mariani fühlt sich als «Defensor Pentateuchi», wenn er schreibt: «... authentiam mosaicam Pentateuchi defendimus. Et quidem: 1) Ex libris V. et N.T. 2) Ex argumentis internis 3) Ex traditione demonstramus» (S. 22). Dann gibt Mariani eine ausführliche

Darstellung der Geschichte der höheren Pent.-Kritik, führt die Beweisgründe der Kritiker an, rückt aber in der *Confutatio* den Gegnern zu Leibe und wägt den *Valor argumenti.* In § 10 bringt Mariani die *Doctrina Ecclesiae* (S. 114–120) und gibt eine allzu enge Deutung der Erlasse der PCB (Pontificia Commissio de Re Biblica). Anstatt für das geöffnete Fenster dankbar zu sein und die frische Luft einzuatmen, wie es neben anderen vor allem die *auctores gallici* (S. 105) in vernünftiger Weise getan haben, schließt M. sofort das Fenster in der törichten Meinung, daß immer noch muffige Luft am besten sei. Er bringt es sogar fertig, die Worte vom 27. Juni 1906, die eine *evolutio* zugestehen, auf die Lebenszeit des Moses einzuengen, und behauptet, daß dies auch die Meinung der PCB gewesen sei: Ideo Pont. Comm. de Re Biblica non hanc evolutionem, sed illam *vivente Moyse* factam prae oculis potest habere. Vel si agitur de evolutione Moyse posteriore, non affirmat quod haec in Pentateuchum inserta sit. Nam revera pauci sunt catholici qui id teneant et ideo affirmari nequit: «il n'est plus personne aujourd'hui» (S. 119). Mit diesen letzten Worten zitiert M. den Brief der PCB an Kardinal Suhard (1948), den er ebenfalls mißdeutet, indem er allen Ernstes zu behaupten wagt, daß die Worte *grand part et profonde influence* zugunsten der Autorschaft des Moses vielleicht mehr besagen würden als der Ausdruck *authenticitas substantialis:* «In decreto a. 1906 sermo erat de *‹authenticitate substantiali›* Pentateuchi; in recenti epistola affirmatur quod Moyses *‹grand part et profonde influence›* habuit uti auctor litterarius et uti legislator. Ideo hae expressiones fortasse plus Moysi attribuunt quam praecedentes a. *1906.* Nam *‹substantia›* alicuius libri videri potest minus quam ‹magna pars› eiusdem» (S. 121). Hier müßte die PCB einschreiten und sich gegen eine solche Deutung verwahren.

Am liebsten möchte Mariani den ganzen Pentateuch eigenhändig und in einem Zug *(unico tractu)* von Moses niedergeschrieben sein lassen; aber da er doch (und ein Blinder muß dies allmählich sehen!) redaktionelle Teile und Glossen zugestehen muß, so wirft er die Frage auf *«Utrum Moyses etiam redactor fuerit Pentateuchi»* (S. 113) und schließt diesen Abschnitt: «Dispositio Pentateuchi ita harmonice facta ut Gen introductionem, Ex Lv et Nm corpus, et Dt perorationem et epilogum constituant, opus (saltem in schemate generali) unico tractu a viro, summo ingenio praedito et conspectum clarum et acutum in historia providentiae divinae in mundum et in populum Israel habente, prodit. Haec omnia tempore Moysis in promptu aderant» (S. 114). Zum Schluß des ganzen Abschnittes meint Mariani jedoch, daß man den Bestimmungen der PCB Genüge tue, wenn man annehme, «opus a Moyse confectum immediate vel mediate et non unico tractu, sed decursu eius longae vitae et deinde post eius mortem quodammodo auctum» (S. 121).

An und für sich kann man dem Verf. keinen Vorwurf machen, daß er diesen sturen Standpunkt einnimmt. Aber es ist an der Zeit, daß man ihm seine unmögliche *Methode* vor Augen hält.

Hier wäre zunächst ein Wort über den *valor* der Erlasse der PCB zu sagen. Diese Frage ist jedoch gelöst, seitdem die richtunggebenden Ausführungen von A. Miller in der Bened. Monatschr. 31 (1955) 49f und von A. Kleinhans im Antonianum 30 (1955) 63–65 erschienen sind. Literarkritische Ergebnisse sind keine «Glaubensartikel»; dies pflege ich

meinen Hörern klar zu machen, indem ich bemerke, daß man immer beten müsse «Credo in unum Deum», aber niemals zu bekennen brauche «Credo in *unum* Isaiam».

Nach Mariani dagegen kann die Pent.-Frage nicht für eine *quaestio mere critica* gehalten werden, weil sie mit dem Dogma zusammenhänge: «Iamvero mosaica authentia Pentateuchi non absolute a dogmate separari potest» (S. 22). Demgegenüber muß deutlich gesagt werden, daß biblische Text- und Literarkritik an und für sich nichts mit *Glauben und Sitten* zu tun haben. Bei der Textkritik ist das allgemein anerkannt; bei der Literarkritik ist man immer noch sehr zaghaft. Es steht jedoch fest: Es gibt keine *sacra critica,* sondern nur eine *critica sacrorum librorum.* Jeder bibelgläubige Text- und Literarkritiker weiß, daß er Bücher vor sich hat, die *heilige* Schriften sind, und wird gerade deswegen behutsam und ehrfürchtig zu Werke gehen. Für den Christen, der die Bibel in die Hand nimmt, sind die Ergebnisse der Text- und Literarkritik vielfach völlig unwesentlich; er weiß, daß *Gott* in der Schrift zu ihm spricht; durch wessen Mund, in welcher Zeit, in welchem Land, ist unbedeutend. Dies ist ein Anliegen der Wissenschaft, Verfasser, Zeit und Ort zu erforschen. Hier muß an das Wort Gregors des Gr. erinnert werden, der über den Verfasser des Buches Job sagt: «Sed quis haec scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur», *Moral. libri praef. I, 2* (PL 75, 517A). Ähnlich führt auch Theodoret von Cyrus über David als Verfasser der Psalmen aus, daß es keinen «Nutzen» bringe, zu erforschen, ob David alle oder auch nur einige Psalmen gedichtet habe, da doch feststehe, daß alle durch die Tätigkeit des göttlichen Geistes niedergeschrieben worden seien, *Praefatio in Psalmos* (PG 80, 861C).

Gegen die Ergebnisse der Literarkritik fährt dann Mariani die alten Geschütze auf, die die *Authentia Mosaica* verteidigen sollen, nämlich die bekannten *Testimonia ex libris V. et N.T.* In meiner Besprechung der Einleitung von Höpfl-Metzinger-Gut (in Bib 32 [1951] 272) habe ich die Beweiskraft der ntl Zitate bestritten und darauf hingewiesen, daß es sich gewöhnlich nur um eine Zitationsformel handelt, die das gleiche besagt, mag sie persönlich («David sagt» ...) oder sachlich («wie es im Psalm geschrieben steht» ...) gehalten sein. Durch solche Zitationsformeln wird in keinerlei Weise ein literarisches Problem gelöst oder eine Verfasserfrage entschieden. Solche Zeugen müssen ein für allemal abtreten. Aber M. ist hier siegesgewiß (wie alle konservativen Exegeten), weil er das «klassische» Zeugnis, das *Testimonium D. N. J. C.* ins Feld führen kann, und dies ist auch geschehen: «*Supereminet testimonium* D. N. J. C. in Joh 5, 45–47» (S. 22). Gern möchte es M. auf den ganzen Pent. ausdehnen, aber er muß doch zugeben, daß sich die Worte nur auf die messianischen Weissagungen beziehen: «Utrum autem ad authenticitatem totius Pentateuchi extendi debeat, non certe constat» (S. 23). Aber auch hier gilt: Es ist unstatthaft, Joh 5, 45–47 als Kronzeugnis für die *Authenticitas mosaica* aufzuführen, mag auch hier Moses persönlich neben Johannes dem Täufer und dem Vater auftreten, mag auch gesagt sein, daß Moses von Christus «geschrieben» hat. Christus selbst würde sich verwahren, wenn er als Zeuge in literarkritischem Sinn aufgerufen würde!

Weiterhin beweist Mariani die *Authenticitas mosaica* aus der jüdischen und christlichen *Tradition:* «Quia traditio christiana unanimis est et cum testimonio Christi et apostolorum necnon cum traditione judaica conectitur, temerarium est ab ea recedere» (S. 32). Auch sonst führt Mariani immer wieder die Tradition an: Keineswegs («minime» S. 78) kann das Dokument P angenommen werden, weil diese Theorie «iniuste traditionem hebraicam et christianam quae P uti opus Moysis semper retinuit, damnat» (S. 79). S. 100–108 gibt Mariani die *discussiones apud catholicos* wieder. Ihrer Meinung, wie sie besonders von den franz. Gelehrten vertreten wird, kann Mariani nicht beistimmen, weil sie sich mit der Tradition nicht vereinbaren lasse: «Haec opinio valde communis apud auctores gallicos videtur. Observare tamen tantum liceat quod difficulter conciliatur cum traditione» (S. 105). Ja Mariani bringt es fertig, die Tradition dafür heranzuziehen, daß Moses den ganzen Pentateuch sogar *redigiert* hat: «Veneratio qua tota antiquitas Pentateuchum prosecuta est, innuit ipsum in forma actuali redegisse» (S. 109). Sapienti sat!

Bei einer solchen versteiften Haltung, die medizinisch als Sklerosis hermeneutica bezeichnet werden könnte, ist man erstaunt, daß Mariani doch einige Konzessionen macht. Am liebsten möchte er mit etlichen alten Rabbinen den ganzen Pent., auch das letzte Kapitel Dt 34 (Tod und Begräbnis) dem Moses zuschreiben. Warum nicht? Moses ist bekanntlich ein Prophet; als solcher konnte er prophetisch seinen Tod und sein Begräbnis im voraus beschreiben. Aber diese Texte in Dt 34 sind doch zu «massiv», als daß man sie dem Moses unmittelbar zuschreiben könnte. So muß, wenn auch schweren Herzens, Mariani die Konzession machen, daß auch andere *(collaboratores, redactores)* am Pent. gearbeitet haben; aber zugleich engt er auch die *Zeit* ein, in der diese Männer geschrieben haben: zu Lebzeiten des Moses *(vivente Moyse)* und nach dem Tod *(post eius mortem* S. 66). Die Zeit *nach* dem Tod des Moses sei nicht weit auszudehnen, sondern *gleich* nach dem Tode *(paulo post mortem).* So heißt es von der bekannten Notiz «Damals war der Kanaanäer im Lande»: «Sed etiam a redactoribus paulo post mortem Moysis glossa addi potuit» (S. 67); ähnlich ist Dt 34 «paulo post mortem Moysis» abgefaßt worden.

Schließlich ist die Methode zu brandmarken, wie Mariani die *testimonia interna* verwendet. Immer wieder betont er, daß die Ereignisse der mosaischen Zeit aufs genaueste *(minutissime)* berichtet werden, und daß vor allem die Reden wörtlich (*ad litteram* S. 108, 110, 111, 112: auf dieser Seite 4mal) überliefert sind; es sei aber unmöglich, daß so lange Reden (namentlich in Dt) auf lange Zeit hin mündlich weiter überliefert werden konnten; deshalb mußten sie von Moses selbst oder seinen Mitarbeitern sogleich niedergeschrieben werden (wie schade, daß es damals noch kein Tonbandgerät gab!): «Cum igitur multa et valde diffusa, praesertim quae sermones Moysis et verba Dei respiciunt, ad litteram referantur, haec a notulis vel a Moyse vel ab eius confidentibus vel secretariis confectis, procedere debuerunt. His itaque redactores Moysis coaevi ad Dt componendum usi sunt. Redactores posteriores id difficilius perficere potuerunt. Nam sermones tam longi ad litteram oraliter difficulter servari poterant» (S. 112). Nirgends ist nur irgendwie der Versuch gemacht, auch aufzuzeigen, daß diese Reden wirklich *ad litteram* überliefert wur-

den; dies wird einfach vorausgesetzt, weil sie eben im Dt als direkte Reden des Moses oder als Gottesreden eingeführt werden.

Als kennzeichnendes Beispiel für die Arbeitsmethode des Verf. soll noch ein Beispiel genannt werden, das aus den Doppelberichten (Duplicata) des Pent. genommen wird, über die Mariani S. 57–66 spricht. Selbstverständlich gibt es für Mariani keine *Duplicata*. So ist auch kein doppelter Schöpfungsbericht anzunehmen. Zustimmen kann man hier einmal ausnahmsweise dem Verf., wenn er sich in der Anm. 156 S. 61 gegen die Deutung von Sachsse, Bea, Vaccari, Vogt wendet. Aber kräftigen Widerspruch muß die Erklärung finden, die Mariani gibt; sie ist ein Meisterstück einer abschreckenden Pseudoexegese. Zwei Berichte würden von den Kritikern angenommen, weil in Gn 1 die Tiere bereits vor dem Menschen *(ante hominem)*, dagegen in Gn 2 erst nach dem Menschen und für ihn *(post hominem et pro eo)* geschaffen worden seien (S. 60 oben). Dagegen sagt Mariani: «Gn 2, 18–20 sermo non est de creatione generali animalium, sed de adductione quarundam specierum i. e. ferarum (chajjat ha-sadeh) et volatilium ad Adamum, quae non erant in paradiso (utpote selvaticae) et non solum ex animalibus domesticis (Behemah) quae iam in eo erant, ut adiutorium sibi accommodatum invenire posset. Unde 2, 18–20 supponit animalia ante hominem creata fuisse» (S. 61). Es geht einfach nicht an, die *creatio* (besser *formatio*), die durch das erste Verbum *wajjeser* (= *et formavit*) in V. 19 ausgesagt wird, zu unterschlagen, und nur von einer *adductio* zu sprechen. Mariani hätte sich auf Hieronymus berufen können, der bereits «konkordiert» und *wajjeser* mit *formatis igitur* wiedergibt (wie er auch V. 8 *plantaverat . . . a principio* als Konkordist übersetzt). Es geht weiterhin nicht an, zu leugnen, daß es sich um eine *creatio generalis* handle, und daß es um die ganze Erde gehe.

Nachdem wir die Behandlung der Pent.-Frage durch Mariani kennengelernt haben, überrascht es uns nicht, wenn wir die gleiche Haltung in dem Problem der Einheit des Buches des Is antreffen. Mariani spricht über die *Authenticitas I. Partis* (S. 327f), d. h. über die Teile in Kap. 1–39, die Is gewöhnlich abgesprochen werden, und bringt dann die *Confutatio*. Hier ist wiederum die *Argumentatio* schärfstens zu verwerfen; M. sieht in allen Literarkritikern ein Heer von Liberalen und Ungläubigen vor sich, gegen die sich seine *Confutatio* richtet, wenn er schreibt: «Falsum est prophetam eventibus coaevis coarctari et tantum suos coaevos alloqui debere. Nam revelatione Dei illustratus, potest et futura praevidere. Ideoque concedimus, exilium babylonicum et eius finem destructo regno Chaldaeorum, naturaliter, Isaiam praevidere non potuisse. Sed divina revelatione illustratum id potuisse, dubitari nequit» (S. 328). Wer von den bibelgläubigen Exegeten leugnet dieses? Wenn M. hier vom babylonischen Exil spricht, hat er bereits das Feld des zweiten Teiles (Is 40–66) betreten, über dessen *Authenticitas* S. 329–343 gesprochen wird.

Auch hier leistet sich Mariani in seiner *Confutatio* «Meisterstücke», indem er die sprachliche und stilistische Verschiedenheit, die er zugestehen muß, bagatellisiert und sie erklären möchte «ex argumento totaliter diverso, profundiore revelatione, diversa aetate auctoris, destinatione operis» (S. 333).

Als *Argumenta* führt er wiederum an «1) constans traditio judaica 2) Eccli. 48, 25–28 3) Ex NT» usw. Auch der Eigenname *Cyrus* 44, 28 und

45, 1 ist kein Hindernis: «Quoad nomen Cyri, Deus potuit illud prophetae *revelare*, cum de re maximi momenti agebatur» (S. 337). Daß Gott den Namen offenbaren könnte, bestreitet niemand. Aber die Offenbarung hat andere Dinge zum Inhalt, die wirklich *maximi momenti* sind. Der Name des Befreiers ist völlig unwesentlich; hätte Mariani solche *Vaticinia* genau nach ihrem Inhalt und Aufbau studiert, dann hätte er erkennen müssen, daß die Angabe eines Eigennamens niemals vorkommt, auch nicht 1 Rg 13, 2, wo von *Josias* namentlich gesagt wird, daß er den Altar von Bethel profanieren wird (dieses Beispiel führt auch Mariani S. 333 unten an, um zu zeigen, daß *prophetiae accuratae* vorkommen). Jedoch ist diese Stütze brüchig, da hier sicher der Name *Josias* später eingeschoben ist, wie allgemein angenommen wird. Richtig setzt ihn *Rehm* in der Echter-Bibel im Text in eckige Klammern: «Siehe, dem Hause Davids wird ein Sohn geboren [namens Josia] und dieser wird auch die Hohenpriester schlachten . . .». In den Anmerkungen gibt R. die Erklärung: «Da Weissagungen nie diese Bestimmtheit haben, dürfte der Name Josia auf Grund der geschehenen Tatsachen 4 Kg 23, 15–18 eingefügt worden sein» (R. hätte ruhig schreiben sollen «ist . . . eingefügt»). Man hat ja auch bei Is die Möglichkeit erwogen (wie es in alten Einleitungen noch zu lesen ist), den Namen *Cyrus* als Glosse auszuschalten, freilich ohne textkritischen Anhaltspunkt.

Völlig abwegig ist es, als Beweis für die Einheit des Buches Is die *Archaeologia* (S. 338f) anzuführen, darunter auch die beiden Is-Rollen von Qumrân, «quae ostendunt valde ante saec. 2 a. Ch. Judaeos II. Partem auctori I. Partis attribuisse» (S. 339), und nochmals S. 342, wo auch die LXX als Zeuge für die Einheit aufgerufen wird. Kein vernünftiger Literarkritiker hat sich von Qumrân irgend etwas über die Teilung des Isaiasbuches erhofft. Dann bringt Mariani die *Doctrina ecclesiae* und bringt es sogar fertig, zu sagen, daß seit 1908 keine neuen Argumente für die Teilung des Buches vorgebracht worden seien («revera nova argumenta allata non sunt» S. 342), daß vielmehr im Gegenteil die traditionelle Ansicht eine Stärkung erfahren habe: «Deinde non est parvipendendum etiam argumenta pro opinione traditionali profundius excussa fuisse» (S. 342).

Das ist eine unverantwortliche Umkehrung des wahren Tatbestandes. Die Forschung hat seit 50 Jahren in literarkritischer Hinsicht viele neue Gesichtspunkte gebracht, die klar zeigen, daß Is 40–66 von Is 1–39 zu trennen ist. Gewiß ist das literarische Problem von Kap. 40–66 noch nicht gelöst, aber mit den Begriffen *Deuterojesaja* und *Tritojesaja* kann und muß jeder Literarkritiker arbeiten. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß in der neuen Auflage des Lexikons für Theol. und Kirche, dessen dritter Band eben erschienen ist, auch das Stichwort *Deuterojesaja* auftritt (Mariani und andere «Marianisten» werden sich darüber entsetzen); hier habe ich geschrieben: «Das literar. Problem von 40–66 ist noch nicht gelöst. Die Bibelkomm. hat sich am 28. 6. 1908 für die Echtheit und Einheit des Buches Is ausgesprochen (Ench B 287–291; D 2115–2119). Aber seitdem sind viele Untersuchungen erschienen, die deutlich zeigen, daß 40–66 nicht vom großen Propheten Is des 8. Jh. stammen, sondern von späteren prophet. Kreisen, die in Is ihren Meister verehrten» (LThK² III 1959, Sp. 262).

Die Trennung des ersten Teiles (1–39) von dem zweiten (40–66) und ebenso die Ausscheidung der späteren Stücke in Is I ist in der *Introduction à la Bible* von A. Gelin radikal vollzogen worden. Unter den Propheten des 8. Jh. *(Les prophètes du VIIIe siècle)* tritt Isaias, dessen Worte und Taten in den meisten Partien von 1–39 aufbewahrt sind, in hist. Folge nach Amos, Os und Mich auf (S. 501–512). Unter den exilischen Propheten *(Les prophètes de l'époque exilique)* wird an erster Stelle *Ézéchiel* aufgeführt, an zweiter Stelle *Isaïe 40–55, ou la Consolation d'Israël* (S. 549–560). Schließlich werden im Kapitel *Le prophétisme à l'époque perse (538–332) Aggée, Zacharie (1–8)* und *Les compléments du livre d'Isaïe* (S. 566–571) behandelt, nämlich *Isaïe 56–66 (Trito-Isaïe), Isaïe 34–35: la «petite apocalypse», Isaïe 24–27: la «grande apocalypse».*

Als dritter Teil soll ein literarischer «Leckerbissen», nämlich das Büchlein *Jonas,* behandelt werden. Auch hier kann man den Standpunkt nach den Kostproben des Pent. und Is unschwer erraten: das Büchlein Jonas ist streng historisch aufzufassen. Jonas (4 Rg 14, 25) ist der Verfasser des Büchleins; allerdings gibt Mariani zu, daß dies nicht ganz sicher ist. Jedoch sprechen nach ihm verschiedene Gründe dafür (er nennt 5 *Argumenta*), daß Jonas selbst das Büchlein verfaßt haben kann: «Ideo liber a Jona componi potuit» (S. 470). Ausführlich ist dann über die *Historicitas libri Jonae* gesprochen (S. 470–472). Dagegen ist an und für sich nichts zu sagen. Aber wiederum ist Protest gegen die Verwendung der *Argumenta* zu erheben. Wie bei dem Pentateuch hat auch hier M. ein seiner Meinung nach schweres Geschütz zur Hand, nämlich das *Testimonium D. N. J. C.* Mt 12, 40 (parallel Lk 11, 29). Darüber spricht er S. 471 erstaunlicherweise sehr kurz; in der Anm. 8 verweist er auf Schumpp, der zu Unrecht das Argument zu entkräften suche.

Als ersten Grund, daß Jonas *selbst* der *Verfasser* ist, gibt Mariani die Stellung des Jonas unter den Propheten an (S. 470). Dagegen ist zu sagen, daß diese Stellung rein kanongeschichtlich zu verstehen ist. Das Büchlein Jonas ist im Zwölfprophetenbuch ein Fremdkörper, das aus dem Korpus der Duodecim prophetae herausgenommen und als selbständige Schrift (wie Ruth, Tobias, Esther) oder als Einlage in die historischen Königsbücher behandelt werden müßte, nämlich dort, wo Jonas genannt wird, ähnlich wie auch die Prophetenerzählungen bei Elias und Elisäus stehen; Mariani kommt sogar auf diese Zeit zu sprechen, wo er als *Indicia de tempore Jonae* an erster Stelle anführt: «1. Miracula quae tempora heroica (i. e. Eliae et Elisaei) innuunt. Stilus simplex, sed sublimis a speculationibus abhorrens. Indoles ingenua et ingenium primitivum prophetae» S. 473 – selbstverständlich ist auch dieses *Indicium* indiskutabel. Wahrscheinlich kam Jonas nur deshalb in die Sammlung der kleinen Propheten, weil man die Zwölfzahl vollmachen wollte.

Als zweiten Grund nennt Mariani Eccli 49, 12, wo die zwölf Propheten als Einheit genannt werden; dies besagt jedoch nur, daß im 2. Jh. die Sammlung abgeschlossen war.

Als dritten Grund führt Mariani das *Testimonium D. N. J. C.* an, das bei der *Historicitas libri Jonae* näher besprochen wird (siehe oben). Hier ist wie bei dem ntl Kronzeugnis des Pent. zu sagen, daß diese Stelle weder für den Verfasser noch für die Geschichtlichkeit ausschlaggebend ist. Bereits Van Hoonacker hat dies in seinem ausgezeichneten Zwölf-

prophetenkommentar (1908), der viel zu wenig in seiner Bedeutung für die Exegese gewürdigt worden ist, ausführlich behandelt und das Richtige gesagt; ich kann auf ihn verweisen.

Als vierten Grund führt Mariani an: «Ex titulo libri. Ex eius indole. Nam contra Jonam est. Id melius modestiae Jonae convenit quam alii auctori» (S. 470). Bereits auf der vorigen Seite kam Mariani auf die *indoles* zu sprechen: «Ironia vel increpatio Jonae melius explicatur ex humilitate Jonae. Alius auctor enim non ita dure Jonam tractasset» (S. 469). Der Buchtitel besagt nichts, wie sogar Mariani selbst bei der Behandlung der Libri Sapientiales zugibt. Die wörtliche Anführung der *indoles* ist in sich schon die Verurteilung dieses Zeugnisses.

Schließlich sagt Mariani: «5. Argumenta in contrarium allata rem non evincunt» (S. 470). – Dies gilt für alle seine vorher gebrachten Argumenta: «rem non evincunt.»

Ähnlich geht nach Mariani die *Geschichtlichkeit* hervor: «1. Ex testimonio D. N. J. Ch.; 2. Ex Tob 14, 4; 3. Ex traditione hebraica; 4. Ex traditione christiana; 5. Excavationes in Ninive peractae ea quae de magnitudine et amplitudine Ninive Jonas affirmat, confirmant» (S. 471). Die einzelnen Gründe sind bereits oben entkräftet worden. Nur zu 1. und besonders zu 2. ist noch zu sagen, daß auch Achiqar (siehe dazu Mariani S. 266–268) im Buche Tob erwähnt wird, und daß dies keineswegs ein Zeugnis für die historische Gestalt des Achiqar ist.

Es nimmt wunder, daß Mariani nicht ausführlich über den *Fisch* gesprochen hat, da er gerade für ihn genug Material gehabt hätte. Deutlich zeigt die gelegentliche Erwähnung des *piscis*, daß M. streng an der Wirklichkeit festhält. Vor über 50 Jahren sind zum ersten Mal Berichte aufgetaucht, daß ein Matrose, dessen Name sogar angegeben wird (James Bartley), von einem Walfisch verschluckt und nach 2 Tagen wieder lebendig geborgen worden sei, vgl. E. König, *A modern Jonah?*, Exp. Tim. 17 (1906) 521f und L. A. Williams, *A modern Jonah?*, Exp. Tim. 18 (1907) 239. Aber alsbald ist diese Sache als «Matrosenlatein» erkannt worden, vgl. ZAW 27 (1907) 125. 307. Später sind diese Berichte wieder aufgewärmt (so in der Linzer Theol. Quart.schrift 85 [1932] 829 bis 832 *dafür*, aber *dagegen* ebd. 91 [1938] 140) und sogar naturwissenschaftliche Untersuchungen über solche Möglichkeiten angestellt worden, so A. J. Wilson, *The Sign of the Prophet and its modern confirmations*, Theol. Rev. 25 (Princeton 1927) 630–642; 26 (1928) 618–621. Noch *Haag* hat in seinem bekannten *Bibel-Lexikon* diesen Berichten einige Zeilen gewidmet und schreibt: «Die Möglichkeit eines unversehrten Aufenthalts im Bauche des Fisches wird ... verteidigt und das Wunder als ein *miraculum quoad modum* taxiert» (S. 848). Neu aufgetischt wurde dann der *Fisch* von W. Th. Auer (dem ehemaligen Direktor des Kath. Bibel-Werkes) in seinem Büchlein *Und Elohim sprach* (Stuttgart 1954), in dem das letzte (XVI.) Kapitel über *Jonas* handelt (S. 121–131). Hier kommt Auer auf den *Fisch* zu sprechen: «Was ist zu dieser berühmten *Haifischepisode* (diese Bezeichnung ist literarkritisch völlig schief!) im Jonasbuch zu sagen?» Dann berichtet Auer in den ersten beiden Abschnitten darüber, daß Haie Menschen anfallen und verschlingen können – eine Tatsache, die niemand bestreitet – um im dritten Abschnitt auf die «schwierige» Frage zu kommen, daß Jonas drei Tage und drei Nächte

im Bauch des Fisches gewesen sei. Auer zitiert das bekannte Tierleben von Brehm, der die Möglichkeit zugebe, daß man von einem Hai verschluckt werden könne, und sogar auf Jonas im ironischen Sinn (Auer merkt dies nicht) hinweist, und die oben genannten Berichte über verschlungene Matrosen, die aber Auer doch nicht als glaubwürdig annehmen möchte, da eben ein *Wunder* vorliegt. Hier muß man Auer sogar recht geben, daß er das Wunder nicht irgendwie verniedlichen, sondern es im vollen Sinne belassen will. Er zitiert dann Augustinus (auch Mariani weist auf dieses Wort S. 470 Anm. 6 hin): «Wie sagt doch in seiner *feinen Logik* (von mir gesperrt) der hl. Augustinus: Ad hoc respondendum, inquit, quod aut omnia divina miracula credenda non sint, aut cur hoc non credatur, causa nulla sit.» Somit ist die «Haifischgeschichte» nicht ungeschichtlich, sondern eben wunderbar (S. 127). Auer verwendet dann als *Hauptargument* Mt 12, 39–41 und schließt den Abschnitt: «Die Geschichtlichkeit des Jonasbuches steht und fällt mit der Geschichtlichkeit der Auferstehung Christi. Hier hilft keine Ausflucht, wie sie etwa Lippl oder P. Schumpp suchen wollen» (S. 130). Für solche Patentlösungen müßte ein Verbot ausgesprochen werden. Wenn Auer mit den beiden Namen Lippl und Schumpp auf die beiden kath. Kommentare der neueren Zeit verweist, lohnt es sich, einen Blick in diese zu werfen.

Lippl (in der Bonner Bibel 1937, S. 159–164) gibt einen guten Überblick über die *Jonas-Erzählung* und meint, daß das Büchlein Jonas «keine eigentlich geschichtliche Schrift» sein wolle, sondern einen lehrhaften Zweck verfolge (S. 159). Das Hauptbedenken gegen die Geschichtlichkeit fuße auf dem *Fischwunder* (S. 163), das aber nicht gegen die Geschichtlichkeit spreche: «Daß die Erzählung Wunderbares berichtet, ist zunächst weder ein Grund gegen noch für ihren geschichtlichen Charakter. Selbstverständlich muß eine rationalistische Ausdeutung oder Abschwächung des Fischwunders von vornherein abgelehnt werden. Es geht nicht an, den Fisch als Namen oder Wahrzeichen eines Schiffes oder einer Herberge zu verstehen oder den Propheten auf einem toten Delphin oder im Maule eines Fisches wieder ans Land gelangen zu lassen» (S. 163). Weiterhin meint Lippl: «Wenn es sich im Buche Jonas um eine wirkliche Begebenheit handelt, bleibt sie unter allen Umständen ein Wunder. Statt nach dessen Möglichkeit könnte man höchstens nach dessen sachlicher Begründung fragen.» Aber dies ist eben die Frage, ob es sich um eine wirkliche Begebenheit handelt, die Lippl nicht direkt beantwortet, und deshalb ist sein Kommentar mißbilligend von Auer zitiert worden.

Schumpp (in Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, 1950, S. 163–165: Der geschichtliche Charakter des Buches) gibt ebenfalls keine eindeutige Antwort; er schreibt: «Auf Schritt und Tritt spüren wir es: Hier soll an dem Einzelerlebnis eines Propheten eine ganz wichtige Lehre anschaulich, plastisch, eindrucksstark dargestellt werden. Das Büchlein Jonas verfolgt also zu allererst einen lehrhaften Zweck, es will keine Geschichtsstudie und keine Prophetenbiographie sein, es will eine lehrhafte Erzählung sein» (S. 164f).

Dagegen ist Nötscher von Auer anerkennend zitiert worden; in der Echter-Bibel (1. Aufl. 1948) umgeht N. das Problem, wenn er schreibt:

«Der Bericht will in wörtlichem Sinne genommen sein. Die allegorische Auslegung wird der Sache nicht gerecht» (S. 82). Auer faßt diese Notiz sehr positiv und zitiert deshalb Nötscher, weil er die «Geschichtlichkeit anerkennt» (S. 122). Auer lag noch die erste Ausgabe der EB vor; in der neuen Auflage 1958 schiebt Nötscher den Satz ein: Daß das Büchlein Jonas als Ganzes «didaktische Fiktion» sein kann, ist damit nicht ausgeschlossen (EB III 746). Dieser Satz hätte das Mißfallen Auers sicherlich erregt!

Der Ausdruck «didaktische Fiktion» stammt aus unserem franz. Einleitungswerk, wo zu lesen ist: «Le livre n'est pas une biographie réelle, mais une fiction didactique» (S. 575). Der Prophet Jonas 4 Rg 14, 25 habe Anlaß zu einem «Midrasch» gegeben: «Ce genre littéraire, très développé après l'Exil, est un récit qui se développe à partir d'une donnée scripturaire pour aboutir à une leçon édifiante» (S. 575 unten). Bereits Feuillet in der Jerusalemer Bibel (1951) hat das Büchlein des Jonas diesem *genre littéraire* zugeteilt. Man muß zugestehen, daß hier ein Weg eingeschlagen ist, der zum Ziel führt.

Es ist erfreulich, daß in neuerer Zeit die Erleuchtung auch in Betreff des Jonaszeichens zunimmt, so daß Mariani und Auer nur einzelne viri obscuri sind. So liest man mit großer Befriedigung in dem eben erschienenen Büchlein von H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gn 1–3* (Mainz 1959) folgende Sätze über das Jonaszeichen (auf das R. nur am Rand zu sprechen kommt): «Um festzustellen, ob Jonas sich wirklich in einem Meeresungeheuer aufhielt, ist die Untersuchung des Buches Jonas von viel größerem Gewicht als die scheinbare Evidenz der Worte Christi, so daß also die Exegese des Neuen Testamentes dabei auf die des Alten Testamentes hören muß» und «Mag das neutestamentliche Faktum, das mit einer Gegebenheit des Alten Testamentes in typologischer Relation steht, noch so bedeutsam und die Berufung auf das Alte Testament noch so dringend sein, so darf man daraus nicht schließen, daß deshalb die alttestamentliche Gegebenheit ein historisches Faktum sei: ein literarisches Faktum genügt offenbar» (S. 214).

Es ist wirklich schade, daß «so viel Lärm» um einen völlig unwesentlichen Zug in dem Büchlein Jonas gemacht wird, der die tiefen theologischen Gedanken völlig in den Hintergrund treten läßt.

Daß das Fischwunder nicht die Hauptsache ist, zeigt bereits der Psalm in Jon 2, das sog. «Canticum Jonae», wo nicht vorausgesetzt ist, daß Jonas «im Bauche des Fisches» weilt. Mariani bestreitet allerdings auch dies: «E contra canticum convenit situationi Jonae in ventre piscis, quia denotat horrorem domicilii et salutis desiderium et spem» (S. 469). Hier seien die «Situations»-Stellen genannt: «Schoß der Unterwelt», «Tiefe», «Meer» «Strömung», «Brandungen und Wogen» (V. 4), «Wasser», «Meerflut», «Schilf» (V. 6), «Gründe der Berge», «Land» und «Grube» (= Unterwelt) (V. 7). Wenn der Verfasser bzw. der Redaktor so großen Wert wie Spätere auf den «Bauch des Fisches» gelegt hätte, dann hätte er V. 6 umgedichtet: Finsternis umfing mich, Schleim umschlang mein Haupt (statt «die Meerflut umfing mich, Schilf umschlang mein Haupt»). Es ist also von der Seenot eines Schiffbrüchigen gesprochen, der im Meer treibt, aber nicht im Bauch eines Fisches sitzt. Dies zeigt ganz deutlich, daß der

Fisch für den Erzähler, mag er den Psalm selbst gedichtet (dies wird nicht der Fall sein) oder übernommen haben, kein wesentlicher Bestandteil der Erzählung gewesen ist.

Schließlich kann ich es mir nicht versagen, den Lesern noch eine Kostprobe anzubieten, die aber einen sehr bitteren Nachgeschmack hat, nämlich die Behandlung des *Sonnenwunders* Jos 10, 12. Mariani spricht darüber ziemlich eingehend (S. 135–137) und zitiert auch (wie gewöhnlich) eine reiche Literatur (S. 135f Anm. 47 und 49). Er beschließt den Abschnitt mit folgendem Satz: «Si respicimus miraculum solis in Fatima et prouti Summo Pontifici Pio XII ostensum est, difficultas tota evanescit. Phoenomenon enim ad campum certaminis limitari potuit sicut in Fatima» (S. 136f). Hier möchte einem der Gedanke kommen, daß analog zum Sol-stitium irgendwo ein Mens-stitium eingetreten sei.

Über den *Text* der Bibel bringt die franz. Einleitung ein eigenes Kapitel, das verhältnismäßig kurz ist (S. 73–103). Hier sind auch die Übersetzungen des AT auffallend stiefmütterlich behandelt. Bei der Besprechung der einzelnen (besonders der deuterokanonischen) Bücher wird manchmal kurz über den Text gesprochen.

Verschiedene Formulierungen sind unrichtig oder schief. Es ist nicht richtig, daß *Dubletten* im griech. Text der LXX von den Übersetzern stammen: «Devant un texte difficile ils ont parfois donné une double traduction» (S. 86). Nur in Ausnahmefällen gehen Dubletten auf den ersten Übersetzer zurück. Bei manchen Hinweisen wünscht man eine kurze Kennzeichnung, so S. 89, wo die beiden Handausgaben der LXX von Swete und Rahlfs nebeneinander genannt werden, obwohl sie sich weit in der Darbietung des Textes entfernen. Irreführend ist Origenes (als Überschrift) neben die jüngeren griech. Übersetzer gestellt: *Aquila, Symmaque, Théodotion et Origène* (S. 89). O r i g e n e s muß in einem eigenen Abschnitt mit eigener Überschrift behandelt werden und dann gleich L u k i a n , der hier nicht genannt wird (wohl aber später im Kapitel *La critique textuelle* S. 106). Bei den lat. Übersetzungen (S. 95–97) hätte eine Zweiteilung erfolgen müssen: 1. Vetus Latina, 2. Vulgata. Auch das neue Psalterium hätte hier genannt werden sollen; in der Bibliographie ist zwar das Büchlein von A. B e a über den neuen *Psalter* erwähnt, aber die Übersetzung selbst mit keiner Zeile gewürdigt – und dies wäre notwendig gewesen, nachdem so viel für und wider das *Psalterium Pianum* geschrieben worden ist.

Die mageren Ausführungen über den Text des AT, namentlich auch über die LXX, werden etwas durch das Kapitel *La critique textuelle* (S. 104–120) aufgefüttert, wo man solche Dinge nicht erwartet. Aber auch hier sind etliche Formulierungen abwegig und unergiebig, namentlich S. 118f, wo über die handschriftliche Überlieferung der LXX gesprochen wird. Man hat den Eindruck, daß hier die Verfasser (Cazelles und Grelot) nur einen flüchtigen Blick in die große Göttinger Sept.-Ausgabe, die hier überhaupt nicht genannt wird (S. 89 ist sie kurz erwähnt), getan haben, in der Meinung, es handle sich bei dieser Ausgabe wie bei der großen Cambridger Edition nur um eine Darbietung des Textes und Apparates, ohne die reichhaltige Einleitung durchzulesen, wo die Textzeugen nicht nur kurz (wie bei der Cambridger LXX) genannt, sondern auch geordnet

werden, so daß ein deutliches Bild der Textgeschichte wenigstens der prophetischen Bücher vorliegt. Sonst würde nicht solch leeres Stroh gedroschen werden, wie es in den ersten Zeilen auf S. 119 geschieht: «Ces variantes ne permettent guère jusqu'ici de constituer des familles.» Man weiß wirklich viel mehr als diese Binsenwahrheit, daß sich die alte Sept. von den jüngeren griech. Übersetzern unterscheidet.

Auch zum Text einzelner Bücher, namentlich der deuterokanonischen, sind kurze Ausführungen gemacht. Verschiedene Formulierungen sind fehl am Platz.

Das Urteil über die Ps-LXX («La traduction des LXX est mauvaise, une des plus mauvaises de tout l'Ancien Testament» S. 594) ist zu hart, ja ungerecht. Auch der Wert der nur teilweise erhaltenen Übersetzungen des Aq. Symm. Theod. («médiocre intérêt») ist nicht richtig erkannt; diese verdienen größtes Interesse. Von den *versions secondaires* ist nur die *Vetus Latina* genannt (in 5 Zeilen, zu denen allerdings eine ausführliche Anmerkung über das Ps. Rom. hinzutritt). In der allgemeinen Einleitung ist ausführlicher darüber gesprochen (siehe oben); ein Hinweis hätte erfolgen müssen.

Die kurzen Ausführungen über den Text von Sir sind nichtssagend und treffen nicht den Kern des schwierigen Problems; Mariani hat es richtiger dargestellt, allerdings auch mit einigen schiefen Formulierungen (s. unten).

Mariani bringt bekanntlich keine allgemeine Einleitung, kommt aber auf den *Text* bei der Behandlung der einzelnen Bücher zu sprechen. Hier ist auffallend, daß dies bei den protokanonischen Büchern nur bei dem kleinen Büchlein Ruth (S. 165) und bei 1 und 2 Sm geschieht (S. 176f). Bei den deuterokanonischen Büchern wird überall kurz der Text behandelt, aber sehr ungleichmäßig, ferner bei den Libri sapientiales, die hebr. erhalten sind, nämlich bei Cant (S. 569), Koh (S. 576), Prov (S. 588). Es ist wirklich nicht einzusehen, daß kein Wort über den Text von Job gesagt wird. Dagegen spricht Mariani ausführlich über die lateinische Überlieferung des Büchleins Baruch (S. 393f) und zählt in der Anm. 14 einzeln die Ausgaben der lat. Hss. auf (Hoberg ist vergessen). Eingehend ist über den sog. ϑ'-Text des Dan in der Anm. 59 (S. 434) gesprochen.

Vielfach finden sich irreführende Angaben. S. 176 ist die Vetus Latina neben Syr. genannt und von beiden gesagt, daß sie aus dem Hebräischen stammen; dies stimmt nur von Syr. Von einer «Rezension» der LXX, die B enthalte, kann man nicht sprechen; der griech. Text liegt in B und den beiden Rezensionen O (Origenes, zu der A gehört) und in *L* (Lukian) vor. S. 239 (und auch sonst) wird immer noch der cod. Venetus unrichtig nach H.-P. mit «23» bezeichnet, als ob er eine Minuskel wäre; richtig ist «V». Von der Ps.-LXX heißt es S. 542, daß ein doppelter Text vorliege: a) die Koine (näherhin die codd. S und B) und b) die Hexaplaris (mit Verweis auf Hieronymus Ep. 106, 2). Ein Blick in die ausgezeichnete Einleitung der Psalmenausgabe von Rahlfs, die nicht genannt ist, hätte Mariani ganz anders belehrt. Zu Sir sagt Mariani, daß es einen doppelten Text der LXX gebe, nämlich die gewöhnliche kurze Textform und eine zweite interpolierte und längere (S. 595). Zunächst ist nicht klar, was «in Vulg.» meinen soll; dann ist die zweite Übersetzung (oder besser Rezension) nicht nur in 248, sondern auch in anderen Minuskeln, so in 493–637, 106

usw. (doch diese kann Mariani nicht kennen, da die Ausgabe des Sirach in der Gött. Sept. noch nicht vorliegt), ferner in den Zitaten der Väter und La (die andere fälschlich als dritte Textform auffassen), und vor allem in den beiden Zeugen Syrohexaplaris und 253, die M. an unrichtigem Ort erst weiter unten bei der Syriaca anführt. Die syr. Übersetzung ist sicher aus dem Hebr. geflossen (nicht «profluisse videtur»). Es ist also nicht richtig, wenn Mariani diesen Abschnitt beschließt: «Tres itaque sunt textus Eccli independentes: Hebraicus, Graecus et Syriacus» (S. 595).

Sehr kurz (in sechs Zeilen) ist der Text von Sap (S. 605) behandelt. Daß B (im Gegensatz zu A S C) *melior* ist, stimmt nicht. Gerade B hat in Sap (und ebenso in Sir) eine Reihe sekundärer Sonderlesarten. Bei Peschitta ist unnötig hinzugefügt «ex graeco»; dies gilt von allen alten Versionen. Die Latina, die so bedeutsam ist, steht zu Unrecht an letzter Stelle; sie muß unbedingt an die erste Stelle rücken. Daß sie in Afrika im 2. Jh. «cum multis additamentis» bekannt war, gilt für den lat. Text des Sir, aber nicht von Sap.

Mit den *Literaturangaben (Bibliographie)* hat jeder Bearbeiter einer Einleitung seine Last. Hier kann man leicht des Guten zu viel oder zu wenig tun. In diesem Punkt bleiben meine Forderungen bestehen, die ich in der Bib 32 (1951), 267f aufgestellt habe: *Sorgfältige Auswahl der Literatur* und *kurze Charakteristik* der aufgeführten Literatur, eine sogenannte *«Annotated Bibliography»*, wenn der Inhalt der genannten Schrift oder des Aufsatzes nicht aus dem Titel oder dem Zusammenhang hervorgeht.

Mariani hat teilweise beide Forderungen erfüllt; dies ist besonders im Hinblick auf den zweiten Wunsch anzuerkennen. Als Beispiel sei auf die *Bibliographia recentior* der Psalmen hingewiesen, wo eine vorbildliche *Annotated Bibliography* vorliegt. Auch zu den anderen Teilen ist im allgemeinen die Literatur gut verzeichnet. Einige Titel fehlen, die unbedingt hätten genannt werden müssen, weil im Text darüber gesprochen wird. Es mag genügen, nur einige Lücken zu nennen. S. 165 fehlt beim Abschnitt «De Textu Ruth» die *Ausgabe* des griech. Textes von A. Rahlfs, (Stuttgart 1922) und dessen *Studie über den Text* in Mitteil. des Sept.-Unternehmens III (Berlin 1921). Sehr ungeschickt sind die wiederholten Verweise auf das gleiche Buch gemacht; bald ist der ganze Titel, bald der halbe, bald nur ein Stichwort, bald nur der Verfasser mit Vornamen (abgekürzt), bald ohne Vornamen, zitiert, z. B. S. 88 Anm. 236: C. R. North, *Pentateuchal Criticism* usw. (vollständiger Titel), S. 92 Anm. 248 nur «North o. c. 65», S. 96 Anm. 261 nur «C. R. North» usw. Weiterhin hat es sich gut eingebürgert, *Kommentare* und sonstige Werke getrennt aufzuführen; dies ist nicht geschehen. Für jedes Buch ist es wichtig, die Kommentare zu nennen; diese haben gewöhnlich genauere Lit.-Angaben.

Mariani verweist dann häufig bloß auf den *Elenchus Bibliographicus* in der Biblica; dies ist ganz nützlich, kann aber fehlen, weil jeder weiß, daß dort die betreffende Literatur zu finden ist.

Während bei Mariani die Literaturangaben sehr reichhaltig sind (manchmal zu reich), sind sie in der franz. Einleitung zu spärlich. Sehr viele wichtige Werke vermißt man. So wird S. 87 das grundlegende *Ver-*

zeichnis der griech. Hss. von A. Rahlfs nicht erwähnt. Manchmal finden sich Hinweise auf gänzlich veraltete Werke; so wird S. 86 Anm. 2 nur das Opus von Dittmar von 1903 erwähnt; seit dieser Zeit sind viele Arbeiten über die atl Zitate im NT geschrieben worden. Oftmals werden im Text Autoren genannt, die zum besprochenen Fragenkomplex geschrieben haben, ohne daß in der Bibliographie der Titel genau genannt wird (und dies ist notwendig für den Benützer). Was kann ein Leser mit den allzu dürftigen bibliographischen Angaben anfangen, die im laufenden Text nur Namen und das bibl. Buch nennen, über das die genannten Autoren geschrieben haben, wie es z. B. S. 119 geschieht: «Comme l'ont marqué les travaux de Swete et plus récement ceux de G. Gerleman (Job, Chroniques), I. Seeligman (Isaïe), I. Soisalon-Soininen (Juges), Pretzl (Juges), Orlinsky et Kahle»? So sind auch S. 96 *les travaux de Dom de Bruyne* genannt, jedoch ohne Angabe der einzelnen Titel.

Dieser Mangel an genauen Angaben ist sehr spürbar; es geht nicht an, daß sich der Bearbeiter einer Einleitung die Arbeit, die eine gute Bibliographie erfordert, zu bequem macht; gerade auf die Literaturangaben ist größter Wert zu legen.

Das franz. Einleitungswerk ist am 21. April 1958 scharf zensuriert worden, vor allem deshalb «quod sanae paedagogiae praeceptis aptaeque methodi minime satisfacere videtur», vgl. auch L'Osserv. Rom. vom 2. Luglio 1958, Titelseite. Man kann wirklich nicht sagen, daß die *Introduction* ein geeignetes Lehrbuch für Theologiestudenten ist. Daran aber sind nicht ihre gelehrten Verfasser, sondern Männer wie Mariani schuld, die es versäumen, ihre Hörer in geeigneter Weise so in das AT einzuführen, daß diese fähig sind, die Ergebnisse der modernen Literarkritik für die Erkenntnis des Wesens der Heiligen Schrift fruchtbar zu machen.

Die oben angeführten Gegenstände aus der *Introductio* von Mariani, von allem die Handhabung der Methode, haben zur Genüge gezeigt, daß dieses Einleitungswerk für *Forschung* und *Lehre* der atl Einleitungswissenschaft völlig ungeeignet ist, mag es sich auch nach außen noch so voluminös und doktrinär, nach innen irgendwie als Korrektiv der franz. *Introduction* geben. Mit Recht haben alle Rezensenten, die nicht nur auf Grund des Inhaltsverzeichnisses eine Besprechung gemacht haben, Mariani abgelehnt; siehe die Zusammenstellung im Elenchus bibliographicus 40 (1959), 3*. Von den hier genannten Rezensionen ist vor allem die von L. Alonso-Schökel in Bib 39 (1958), 499–502 hervorzuheben. Eben ist eine längere Besprechung von P. G. Duncker O. P. erschienen: *De quadam recenti Introductione in Vetus Testamentum,* Angelicum 36 (1959), 51–63. Der letzte Absatz sei hier nachgedruckt: «Haec Introductio ... aequis exspectationibus et iustis desideriis quae de tali opere secundum hodiernum scientiae biblicae catholicae statum nostris diebus communiter et rite habentur, nequaquam respondet; quapropter isti catholicae scientiae atque ipsi Ecclesiae detrimento potius quam decori est» (S. 63). Dieses Urteil ist völlig gerecht.

Es ist schade, daß in diesem Zusammenhang nicht ein drittes Einleitungswerk besprochen werden kann, das allerdings kein Opus novum, sondern nur eine Neubearbeitung ist, nämlich die *Introductio specialis* von Höpfl. Die *Introductio generalis* liegt bereits als editio sexta von

P. Ludovicus *Leloir* noviter recensita (Neapoli-Romae 1958) vor; von ihrer Besprechung kann hier Abstand genommen werden, weil sie nur die allgemeine Einleitung darstellt. Von der *Introductio specialis* wird man voraussagen können, daß sie den «goldenen Mittelweg» einschlagen wird. Diesen muß die kath. Einleitungswissenschaft in Forschung und Lehre gehen.

Leider besitzen wir keine neuere kath. Einleitung ins AT in *deutscher* Sprache. Wenn sie ihren Zweck für Forschung und Lehre erfüllen soll, dann müßte sie in doppelter Gestalt erscheinen, als kurzgefaßtes *Lehrbuch,* das für die Hörer die wichtigsten Gegenstände darbietet, und als *Handbuch* für die Fachgelehrten mit ausführlicher Behandlung aller einschlägigen Fragen; in dieser müßte die Bibliographie besonders sorgfältig und möglichst vollständig aufgeführt werden. Man kann keinem Theologen zumuten, solche umfangreichen Werke über die Einleitung durchzustudieren, wie die *Einleitung in das AT* von J. Goettsberger (Freiburg i. Br. 1928) oder von O. Eissfeldt, die in ihrer zweiten Auflage (Tübingen 1956) 954 Seiten umfaßt (siehe meine Besprechung in der MüThZ 8 [1957], 147); beide Werke sind zwar als *Grundrisse* erschienen, überschreiten aber die Grenzen eines *Grundrisses.*

Schließlich seien einige Gedanken zur *Lehre* der atl Einleitung mitgeteilt, die als Anregungen dienen sollen. Es ist für jeden Alttestamentler eine schöne und auch dankbare Aufgabe, die Hörer in das AT einzuführen. Aber hier müßte gerade die Literarkritik, die den größten Umfang in den Einleitungswerken (siehe nur Eissfeldt!) beansprucht, möglichst zurückgedrängt werden. Gewiß ist sie besonders reizvoll; aber was nützt es, dem Hörer in vielen Stunden z. B. das Pentateuch-Problem historisch und systematisch auszubreiten? Als Leitwort müßte 2 Cor 3, 6 gelten: Littera enim occidit, Spiritus autem vivificat. Die *Litteralia* sind auf ein Mindestmaß einzuschränken, die *Spiritualia* aber in breiter Fülle darzubieten. Wieder ist an das oben angeführte Wort Gregors d. Gr. *(«supervacue»)* zu erinnern. Solche Themata können in Seminarübungen gehalten werden, da sie sehr geeignet sind, in die Prinzipien der Literarkritik einzuführen. Ebenso müssen sie auf den hohen Schulen der Bibelwissenschaft (im Bibelinstitut in Rom und in der École Biblique in Jerusalem), wo junge Fachgelehrte herangebildet werden, ausführlich besprochen werden, damit nicht wieder Männer wie Mariani ein solches oben gekennzeichnetes Opus über die Einleitung verfassen. Auch der Stoff der allgemeinen Einleitung kann für die gewöhnlichen Vorlesungen zusammengedrängt werden. Gewiß wäre es auch hier sehr wertvoll, über die Bildung des Kanon, über die Textgeschichte, namentlich über die griechischen (Septuaginta und jüngere griech. Versionen) und lateinischen Übersetzungen (Vetus Latina und Vulgata) zu sprechen. Dies kann wiederum in Seminarübungen geschehen. Aber in den offiziellen Vorlesungen ist dafür zu wenig Platz. Dazu besteht die Gefahr, daß die Hörer ob der Menge des Stoffes überfüttert werden und damit den Geschmack an der Bibel verlieren. Deshalb muß es ein Hauptanliegen sein, in der Einleitung in das AT (das Gleiche gilt auch für das NT) die *Spiritualia,* den theologischen Gehalt der einzelnen Bücher, herauszuarbeiten. Es sei wiederum auf das Büchlein Jonas verwiesen: es ist wirklich

schade, daß rein äußerliche Dinge (wie der Fisch) in der Mitte stehen, die den theologisch tiefen Gehalt dieser Erzählung, die ein Meisterwerk ist (richtig «excellente narration» in der Introduction S. 575 genannt), weit an den Rand rücken. Diese Verschiebung ist durch das ntl Jonaszeichen und durch die häufige Verwendung des Fisches in der Kunst, namentlich in der altchristlichen Malerei, veranlaßt. Die Forderung nach der Herausarbeitung des theol. Gehalts hat mit vollem Recht Schumpp in seinem Kommentar aufgestellt: «Wer also dem Buche Jonas gerecht werden will, der darf nicht allzu lang verweilen bei der Frage nach dem geschichtlichen Charakter, darf diese Frage nicht zur Hauptfrage machen, er muß vielmehr vordringen zu dem eigentlichen religiösen Lehrgehalt, er muß den prophetischen Grundgehalt der Schrift zu erfassen suchen» (S. 165).

In der Herausarbeitung des theologischen Gehaltes kann gerade die franz. Einleitung ausgezeichnete Dienste leisten, da sie treffliche Ausführungen über den religiösen Wert der einzelnen Schriften bietet. Für den Pent. sei auf den Abschnitt verwiesen: *Aperçus sur le contenu et la théologie du Pentateuque* (S. 343–382). Bei den historischen Schriften ist überall ein kleiner, aber dichter Abschnitt über *Valeur religieuse* angeschlossen. Bei den prophetischen Schriften ist immer *Le message* trefflich besprochen. Bei einigen sind die *Idées maitresses* oder *essentielles* eingehend behandelt, z. B. bei Osee der *chesed* und bei Isaias *Dieu, La foi, La nation, Le «Reste»* (S. 505–507). Schließlich sind auch bei den Hagiographa die theologischen Gedanken gut nachgezeichnet; es sei nur auf die Psalmen (*Doctrine des Psaumes* S. 615–621) verwiesen wo die hauptsächlichen lehrhaften Themata einzeln behandelt sind: *Dieu, Le salut, L'homme, Rétribution.* Die Hauptarbeit wäre also auf die Theologie zu verlegen, zumal für ein eigenes Kolleg der atl Theologie gewöhnlich kein Platz ist.

Auch die eigentlichen exegetischen Vorlesungen (Übersetzung und Erklärung) sollen in die Hl. Schrift einführen, und sie tun es in hervorragendem Maß, da die Beschäftigung mit dem Text (natürlich in der Ursprache) am besten die Fragen der Einleitung beantwortet. Die einzelnen Bücher müßten mit Bedacht ausgesucht werden. Kein Theologe dürfte die Hochschule verlassen, ohne ein Kolleg über die Urgeschichte (Gn 1–11), über ausgewählte Psalmen und über einen der Propheten gehört zu haben. Es geht nicht an, daß man ein Kolleg z. B. über Levitikus oder die Chronik liest, weil man sich eben mit diesen Büchern literarisch beschäftigt.

Es ist ein schweres Unterfangen, eine gute Einleitung in das AT zu schreiben, da sie dem Lehrer als Handbuch und dem Schüler als Lehrbuch dienen soll. Das franz. Werk leistet dem Fachmann wertvolle Dienste; dem Studenten jedoch kann es nicht ohne Einschränkung empfohlen werden, weil die Hörer leider vielerorts solche moderne Kost noch nicht vertragen. Das Opus von Mariani ist für Forschung und Lehre ungeeignet; es kann und muß beiseite gelegt werden.

Würzburg, 25. September 1959. Joseph Ziegler.

Hans B a r d t k e , *Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumrân,* Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, 1958, 337 S. u. 20 Abbildungen, Lwd. DM 12,80.

Prof. H. Bardtke, Leipzig, genießt als Qumrânologe längst internationales Ansehen. Sein erster Band über «Die Handschriftenfunde am Toten Meer» (Berlin, 176 S.) hat innerhalb eines Jahres zwei Auflagen erfahren, 1952/53. Dort hat er, nach einer klärenden Darlegung der handschriftlichen Überlieferung der ntl und der atl Schriften, von den 1947 bei Qumrân entdeckten hebr. Handschriften berichtet, von den Jesaja-Rollen, der Gesetzes-Rolle, dem Habakuk-Kommentar, dem «Krieg der Söhne des Lichtes ...», den Lobliedern. Von den zwei letztgenannten Schriften waren damals erst Textproben in Auswahl veröffentlicht. Bei dem raschen Fortschritt der Neuentdeckungen, Ausgrabungen und Editionen schrie dieser erste Band förmlich nach einer Fortsetzung. Diese liegt nun im umfangreichen zweiten Band mit dem Untertitel «Die Sekte von Qumrân» vor. Nachdem das «Kloster» freigelegt ist und der Verfasser selbst auf einer Studienreise im Sommer und Herbst 1955 an Ort und Stelle weilte, kann er jetzt plastisch und sachkundig *I. Landeskundliche Betrachtungen, II. Die Siedlungsgeschichte, III. Die wirtschaftlichen Existenzmöglichkeiten der Gegend von Qumrân, IV. Qumrân in der Geschichte der Palästinaforschung* behandeln (S. 1–25). Besonders gründlich werden *V. Die archäologischen Befunde in Qumrân* untersucht (S. 25–82). Zwanzig hervorragende, z. T. farbfotografische Abbildungen, darunter fünf ausklappbare Karten, erleichtern das Verständnis der Ausführungen. Klare und kritische Topographie ist eine spezielle Stärke von Prof. Bardtke; nicht weniger aber seine schon im 1. Bd. und in wissenschaftlichen Artikeln bewährte Übersetzung und Deutung der Handschriften. Alle bisher bekanntgewordenen biblischen und nichtbiblischen Texte, einschließlich der beiden Kupferblechrollen, sind in *VI. Die neuen Handschriftenfunde von Qumrân* ausführlich besprochen (S. 82–183). Den Abschluß dieses Hauptabschnittes bildet nochmals die Frage: *Kann der Handschriftenfund eine Fälschung sein?* (S. 181ff), wo die Einwände des bekannten jüdischen Kritikers Prof. S. Zeitlin in vornehmer Sachlichkeit und sicher richtig von neuem entkräftet werden. Ein eigener VII. Abschnitt geht auf die engeren und deshalb noch nicht sicher gelösten «*Datierungsprobleme*» ein (S. 184–198), die schon bisher mehrmals berührt wurden. Mit sehr beachtlichen neuen Erwägungen besonders archäologischer, landeskundlicher und territorialgeschichtlicher Art und in Auseinandersetzungen mit Milik verteidigt B. seine Thesen, die freilich – wie die anderer Gelehrter – immer noch Hypothesen sind. Endlich vergleicht der Verfasser *VIII. Die Gruppe von Qumrân und das Christentum* (S. 198–211). Über dieses religionsgeschichtlich und auch theologisch wichtige, daher in zahlreichen Untersuchungen umstrittene Problem kann eine Zusammenfassung mit dem positiven Satz schließen, «daß die Andersartigkeit und Einzigartigkeit der Gestalt Jesu und der werdenden christlichen Kirche nur um so klarer ins Blickfeld treten, je genauer der zeit- und geistesgeschichtliche Hintergrund mit Hilfe der neuen Qumrântexte gezeichnet werden kann» (S. 211).

Wenigstens ebenso willkommen wie die systematischen Ausführungen sind die folgenden «*Texte*» (S. 215–333). Hier sind, wieder Bd. 1 er-

gänzend, sämtliche außerbiblischen Texte, soweit veröffentlicht, in Übersetzungen mit textkritischen Anmerkungen zugänglich gemacht, wofür Fachgelehrte und weitere Kreise sicher besonders dankbar sind. Am Schluß werden sogar *«Antike Nachrichten über die Essener und verwandte Gruppenbildungen»* geboten, d. h. die einschlägigen Mitteilungen von Philo und Flavius Josephus.

So hat uns der Verfasser ein wissenschaftlich tiefschürfendes und trotzdem gebildeten Laien gut verständliches Werk geschenkt, das beste Empfehlung verdient. Da die junge Wissenschaft der Qumrânologie immer noch in den Anfängen steckt – unterdessen sind auch die Ruinen in *ʿēn feschcha* freigelegt worden – und die Gelehrten sich dauernd auf dringend erwartete neue Veröffentlichungen vertrösten müssen, ist es sehr erfreulich, daß Prof. Bardtke im Vorwort einen dritten und vierten Band in Aussicht stellt, um weitere Texte und Probleme zu erörtern. Möge ihm der Himmel dazu Gesundheit und Kraft verleihen!

Hans Bardtke, *Zu beiden Seiten des Jordans.* Bilder zur Landeskunde Palästinas nach eigenen Aufnahmen des Herausgebers während einer Studienreise im Herbst 1955, Union Verlag Berlin, Lwd. DM 23,50.

In der vorausgehenden Besprechung wurde bereits die Studienreise desVerfassers erwähnt. Hier legt er uns nun, jeweils auf einer vollen Seite, 67 prächtige Farbaufnahmen vor, die einen reizvollen Einblick in die hl. Orte der Bibel, in die Landschaft und selbst in das Leben von Palästina gewähren. Ein paarmal wird auch die Umwelt herangezogen, z. B. Elephantine, Ugarit, Euphrat. Zur Erklärung der Bilder und darüber hinaus zur allgemeinen Information bietet der Herausgeber S. 7–21 *«Grundzüge der Landes- und Altertumskunde Palästinas»*. Außerdem sind zwei größere Kartenzeichnungen (1. Palästina, 2. Der Vordere Orient) beigegeben, sowie ein Sach- und Namenregister und die wichtigste neuere Literatur zum Thema. Natürlich handelt es sich nicht um ein wissenschaftliches Spezialwerk; aber schon der Name des Verfassers garantiert sogar bei diesem «Bilderbuch» für eine ausgezeichnete archäologische, topographische und historische Fundierung und Einführung. Seine technische Erfahrung mit der Kamera zeigt die heutigen Möglichkeiten auf etwa gegenüber den Altorientalischen Bildern von H. Greßmann. – Über ein solches künstlerisches und wissenschatliches Buch, das sich in seiner hervorragenden Ausstattung besonders auch für Geschenkzwecke glänzend eignet, kann und braucht man keine «Rezension» zu schreiben; hier gilt einfach: Tolle, lege, vide!

München, 17. Oktober 1959. V. Hamp.

R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes,* Zürich - Frankfurt a. M. (Gotthelf-Verlag) 1958, 188 S. u. Tafel.

Die Wortstatistik leistet dem Exegeten manche Hilfe bei literar- und quellenkritischen Untersuchungen, bei Echtheitsfragen, bei der Feststellung verschiedener Traditionsschichten u. ä., aber auch, um die Eigenart und theologische Zielsetzung der biblischen Schriftsteller zu erfassen. Darum ist das Unternehmen, ein statistisches Arbeitsinstrument für das ganze NT zu schaffen, aufrichtig zu begrüßen. M.s Vor-

gehen ist wohlüberlegt; den Kern des Werkes bildet das statistische Vokabular, das, auf einer kombinierten Auswertung der Konkordanzen von Bruder und Moulton-Geden und des Wörterbuches von W. Bauer basierend (im Zweifelsfall gibt der Nestle-Text den Ausschlag), den gesamten ntl Wortschatz von rund 5400 Wörtern erfaßt (S. 67–157). In der letzten Spalte werden dabei ziemlich genaue Angaben über das Vorkommen in der LXX nach der Konkordanz von Hatch-Redpath gemacht. Danach folgen Statistiken über ausgewählte Einzelprobleme (Präpositionen, Komposita u. a.), zum Wortschatz der einzelnen Schriften, zu den wichtigsten Wortarten. Wertvoll sind die Häufigkeitstabellen (§ 5), die Kombinationsstatistiken (§ 6) und die Statistik über den Zusammenhang des ntl. Wortschatzes mit dem griechischen Wortschatz der vorchristlichen Zeit (§ 7), die letzte deshalb, weil dafür die nach dem Urteil M.s sonst vorzügliche Konkordanz von Moulton-Geden überholt ist (vgl. S. 22, Anm. 1) und er die Angaben nach Bauers Wörterbuch ([4] 1954) neu gewonnen hat (vgl. S. 10). Es folgen statistische Listen von Vorzugswörtern (§ 8) und eine graphische Darstellung (in Kurven) über das Vorkommen der vier häufigsten Vokabeln (Artikel, καί, αὐτός, δέ). In den dazu gehörigen Kommentaren im ersten Teil des Buches wird der Benutzer gründlich in die Anlage der Statistiken, in das Verfahren des Kombinierens, in die Auswertung und Beurteilung des statistischen Materials eingeführt. An Hand von drei Beispielen (kanonischer Mk-Schluß; Ehebrecherin-Perikope; Lk 2, 1–20) wird ihm auch gezeigt, wie er die Wortstatistik für Echtheitsfragen handhaben kann (§ 10). Die Bedeutung der wortstatistischen Methode überschätzt der Verfasser keineswegs; wiederholt weist er auf ihre Grenzen, auf mögliche Fehlerquellen, auf sachlich mitzuberücksichtigende Gesichtspunkte (z. B. Thema und Art einer Schrift) hin. So gewinnt der Textteil auch einen methodologischen Wert. Wenn man das Werkzeug, das unter großen Schwierigkeiten und mit ungeheurem Fleiß erstellt wurde (über die erreichte Genauigkeit gibt die Statistik § 3, S. 164 redlich Auskunft), nach jenen Grundsätzen benutzt, wird es in den gewiesenen Grenzen gute Dienste leisten.

Leider muß der Rezensent gestehen, daß ihm der Wert dieser Statistiken für stilkritische Untersuchungen, für die man sie doch am liebsten benutzen möchte, gering dünkt, bzw. daß ihm das Instrument auf Grund gewisser Mängel noch unzulänglich zu sein scheint. (1) Unberücksichtigt bleiben charakteristische Wort*verbindungen,* z. B. (ein einfacher Fall!) ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei Mt. Sowohl im Vokabular als auch in der Liste der Vorzugswörter tauchen nur die einfachen Wörter auf, hier also getrennt βασιλεία und οὐρανός (unter den Vorzugswörtern des Mt nur οὐρανός). Der charakteristische Stil der Schriftsteller beruht aber in weitem Umfang auf solchen Verbindungen und darüber hinaus auf Redewendungen (Phrasen); man muß selbst für solche einfache Fälle wieder die Konkordanz aufschlagen und erneut zählen. (2) Die Einzelwörter, gerade die zahlreich vorkommenden, werden nicht nach ihren spezifischen Bedeutungen unterschieden, z. B. πατήρ in der Anwendung auf menschliche Väter und auf Gott, πνεῦμα in seinen vielfachen Verwendungsmöglichkeiten (vgl. die 9 Indexziffern bei Moulton-Geden!). Wenn auch eine weitgehende Untergliederung nach sachlichen, theologischen Gesichtspunkten in einem solchen Werk nicht möglich ist, so müßten

doch die Hauptunterschiede berücksichtigt werden. (3) Die grammatikalischen Besonderheiten kommen fast gar nicht zur Geltung. Ein schwacher Ansatz liegt zwar in § 2a vor, hilft aber nicht weit. Das Gesagte wird besser einleuchten, wenn wir die von E. Schweizer (Ego eimi ... 1939) entwickelte und von E. Ruckstuhl (Die literarische Einheit des Joh-Ev 1951) überprüfte und verfeinerte Methode, den joh Stil zu erkennen, mit einer solchen reinen Wortstatistik vergleichen. Diese Forscher stellen «Stilkriterien» zusammen, die für Johannes und nur für ihn auf Grund ihrer Seltenheit und Unnachahmlichkeit (und dabei Unverdächtigkeit, da zwanglos in die Darstellung einfließend) charakteristisch sind. Ein Vergleich der 50 von Ruckstuhl aufgeführten Stilkriterien (a. a. O. 203–205) mit den statistischen Listen M.s. zeigt, daß diese wenig Hilfe bieten. Z. B. läßt sich das οὖν historicum, das R. 146mal zählt (194), aus den mechanisch gezählten οὖν bei M. (194 im Joh) nicht herausfinden. Die Listen versagen völlig für ἵνα epexegeticum, Wiederaufnahme, οὐ ... ἀλλ᾽ ἵνα, λαμβάνω τινά, um nur einiges zu nennen. Selbst die Liste der Vorzugswörter enttäuscht; z. B. sind παροιμία, σκοτία, μέντοι, ἑλκύω von M. nicht aufgenommen, weil er die Vokabeln, die zehnmal und weniger im NT vorkommen, nicht berücksichtigt. Daß sie für den Stil nicht aufschlußreich seien (vgl. S. 49), ist etwas kurzschlüssig; immerhin kann man sich darüber nach der Vokabular-Statistik leicht weiter orientieren. Aber im ganzen ergibt sich, daß für die Stilkritik die Statistik weithin nur in Verbindung mit genauen Beobachtungen am Text selbst brauchbar und fruchtbar wird. Die Untersuchungen werden also eher in der Weise weitergeführt werden müssen, wie sie Schweizer-Ruckstuhl für das Joh-Ev oder H. Schürmann für Lk 22 (Münster 1953/57, 3 Bde.) oder M. Zerwick für den Mk-Stil (Rom 1937) vorgelegt haben; daß heißt aber: Wir brauchen eine *spezifische*, vom Stil des jeweiligen Verfassers selbst diktierte Statistik. Dafür wäre auch der synoptische Vergleich neu und systematisch auszuschöpfen; man vergleiche den Vorschlag H. Schürmanns, eine «synoptische Wortkonkordanz» zu schaffen (BZ 1957, 298).

Gleichwohl bedeutet das neue Arbeitsinstrument für nicht wenige Untersuchungen eine Erleichterung, und dem Verfasser gebührt für die entsagungsvolle Arbeit, die er dafür geleistet hat, aufrichtiger Dank. Noch ein Desiderat für eine Neuauflage: Bei den einzelnen Listen möge die Überschrift auf jeder Seite (als Kolumnentitel) hinzugefügt oder wenigstens der betreffende § an der oberen Seitenecke vermerkt werden; das würde das Aufschlagen und schnelle Orientieren erleichtern.

Würzburg, 10. Januar 1959. R. Schnackenburg.

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = **Altes** Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh, Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

Ev Evv = **Evangelium, Evangelien**; **Syn** = Synoptiker. syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov = Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AJA = American Journal of Archaeology
AtlAbh = Alttestamentliche Abhandlungen
BA = The Biblical Archaeologist
BASOR = The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB = Bonner Biblische Beiträge
Bib = Biblica
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByZ = Byzantinische Zeitschrift
BZ = Biblische Zeitschrift
CBQ = The Catholic Biblical Quarterly
ConiNT = Coniectanea Neotestamentica
DLZ = Deutsche Literaturzeitung
EstBib = Estudios Bíblicos
ETLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT = Evangelische Theologie
ExpTim = The Expository Times
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR = The Harvard Theological Review
HUCA = The Hebrew Union College Annual
IZBG = Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL = Journal of Biblical Literature
JJS = Journal of Jewish Studies
JQR = Jewish Quarterly Review
JTS = Journal of Theological Studies
MüTZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NT = Novum Testamentum
NtlAbh = Neutestamentliche Abhandlungen
NTS = New Testament Studies
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
Or = Orientalia
OrChr = Oriens Christianus
OrChrPer = Orientalia Christiana Periodica
OTS = Oudtestamentische Studien
PEQ = The Palestine Exploration Quarterly
RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum
RB = Revue Biblique
RBén = Revue Bénédictine
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RHE = Revue de l'Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions
RScPhilT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScRel = Revue des Sciences Religieuses
RTPhil = Revue de Théologie et de Philosophie
SCat = Studia Catholica
ST = Studia Theologica
TGl = Theologie und Glaube
TLZ = Theologische Literaturzeitung
TQ = Theologische Quartalschrift
TRev = Theologische Revue
TrTZ = Trierer Theologische Zeitschrift
TRu = Theologische Rundschau
TWNT = Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas = Theologische Zeitschrift Basel
VD = Verbum Domini
VigChr = Vigiliae Christianae
VT = Vetus Testamentum
WO = Die Welt des Orients
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Biblische Zeitschrift / Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn

Hochverehrter Herr Professor N ö t s c h e r !

Wie das erste Heft der BZ von 1960 einem Bonner Altmeister der neutestamentlichen Wissenschaft gewidmet war, so soll dieses zweite Heft Ihnen zum 70. Geburtstag am 19. Juli 1960 in Verehrung und Dankbarkeit dediziert sein! Den Herausgebern der BZ und den Mitarbeitern dieses Heftes ist es ein Herzensbedürfnis, Ihnen wenigstens in dieser bescheidenen Form einige wissenschaftliche Beiträge als Gratulationsgabe zu weihen.

Siebzig Jahre eines begnadeten Forscherlebens haben Sie vollendet. Ihre Arbeiten erstrecken sich auf das gesamte weiträumige Gebiet des Alten Testaments und seiner Hilfswissenschaften. In Ihren Schriftkommentaren und zahlreichen Artikeln in wissenschaftlichen Zeitschriften und Nachschlagewerken treten Sie als genauer, sachkundiger Interpret des biblischen Gotteswortes hervor. In Ihrer «Biblischen Altertumskunde» bieten Sie eine Fülle von Material aus der lebendigen Volks- und Religionsgeschichte Israels. Als getreuer Schüler Ihres Lehrers Joh. Hehn pflegen Sie bis zur Stunde mit Vorliebe Babylonisch-Assyrisch. Mit geradezu jugendlichem Eifer vertieften Sie sich in die Auswertung der Texte vom Toten Meer, und nicht weniger belesen meistern Sie die modernhebräische Literatur. Außerdem haben Sie Ihr kluges Organisationstalent bekundet als Mitbegründer und Herausgeber der «Echter-Bibel», der «Bonner Biblischen Beiträge» und neuestens in der Fortführung der «Bonner Bibel». Auch unserer «BZ» haben Sie bei ihrer Neueröffnung 1957 ratend zur Seite gestanden und sie mit wertvollen Beiträgen gefördert.

Hinter Ihrem Namen als Bibelgelehrter steht aber kein ehrgeiziger Streber, sondern ein stiller, ernster Arbeiter, dem es nur um die heilige Sache geht. Ist es vielleicht der Einfluß des Alten Testaments, daß Ihrem Charakter Mannestugenden wie Tapferkeit und Gerechtigkeit, Wahrheit und Geradheit in besonderem Maße zueigen sind?

Siebzig Meilensteine stehen an Ihrem Lebensweg, der zielstrebig vorwärts und aufwärts führte in einem Doppelgeleise von «Gotteswegen und Menschenwegen». Daß Sie in geistiger und körperlicher Frische diesen Pfad noch lange uns voranschreiten mögen, das wünschen Ihnen Ihre Kollegen, Schüler und Freunde, und als deren Sprecher

Die Herausgeber der BZ

Vinzenz Hamp *Rudolf Schnackenburg*

Bibliographie Friedrich Nötscher 1950—1960

(zusammengestellt von Josef Scharbert)[1]

I. Herausgeber:

Bonner Biblische Beiträge, hrsg. von Fr. Nötscher und K. Th. Schäfer, Peter Hanstein Verlag, Bonn (seit 1950).

«Echter-Bibel». Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung: Das Alte Testament. Neue überarbeitete Ausgabe. Echter-Verlag, Würzburg, 4 Bände und Registerband (seit 1955). – Darin vom Herausgeber bearbeitet:

Bd. I 1955: Das Buch Josua (S. 551–621); Das Buch der Richter (S. 623–704);

Bd. III 1958: Das Buch Jeremias (S. 211–393); Das Buch der Klagelieder (S. 395–419); Das Buch Daniel (S. 595–663); Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten (S. 665–851);

Bd. IV 1959: Das Buch der Psalmen (S. 9–312); Das Buch Kohelet: Ekklesiastes oder Prediger (S. 535–567).

II. Bücher:

«Echter-Bibel» (1. Ausgabe), 15. Lieferung: Register. Würzburg 1953, 154 S. 2. Auflage im Druck.

Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte: Bonner Bibl. Beitr. 10, Bonn 1956, 201 S.

Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumrân: Bonner Bibl. Beitr. 15, Bonn 1958, 133 S.

III. Aufsätze:

Jüdische Mönchsgemeinde und Ursprung des Christentums nach den jüngst am Toten Meer aufgefundenen Handschriften: Bibel und Kirche 1952, 21–38.

Entbehrliche Hapaxlegomena in Jesaia: VT 1 (1951) 299–302.

Heißt KĀBŌD auch «Seele»?: VT 2 (1952) 358–362.

Zum emphatischen Lamed: VT 3 (1953) 372–380.

«Gesetz der Freiheit» im NT und in der Mönchsgemeinde am Toten Meer: Bib 34 (1953) 193–194.

---

[1] Veröffentlichungen bis 1950 siehe Bibliographie Friedrich Nötscher, zusammengestellt von G. J. Botterweck, in: Alttestamentliche Studien Fr. Nötscher zum sechzigsten Geburtstag, hrsg. von H. Junker und J. Botterweck, Bonner Bibl. Beitr. 1, Bonn 1950, S. 289–292. – Vgl. auch G. J. Botterweck, Friedrich Nötscher 60 Jahre alt: TRev 46 (1950) 165–166.

Zur Auferstehung nach drei Tagen: Bib 35 (1954) 313–319.

«Wahrheit» als theologischer Terminus in den Qumrân-Texten: Vorderasiatische Studien (Festschrift für V. Christian), hrsg. von K. Schubert u. a., Wien 1956, S. 83–92.

«Neue» Babylonische Chroniken und das Alte Testament: BZ N. F. 1 (1957) 100–114.

Geist und Geister in den Texten von Qumrân: Mélanges Bibliques en l'honneur de A. Robert (Paris 1957), 305–315.

Die Handschriften aus der Gegend am Toten Meer: TRev 53 (1957) 49–58.

Wahrheitssucher im Zeitalter Jesu nach den Handschriften vom Toten Meer: Das Heilige Land 89 (1957) 1–13.

La búsqueda de la verdad en tiempos de Jesucristo según los manuscritos a orillas del Mar Muerto: Revista Bíblica 20 (1958) 1–13.

Hodajot (Psalmenrolle): BZ N. F. 2 (1958) 128–133.

Himmlische Bücher und Schicksalsglaube in Qumrân: Rev. de Qumrân 1 (1959) 405–411.

Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân: La Secte de Qumrân et les origines du Christianisme, hrsg. von J. van der Ploeg u. a. (Bruges 1959), 135–148.

Schicksal und Freiheit: Bib 40 (1959) 446–462 = Studia Biblica et Orientalia, vol. I. (Analecta Biblica Nr. 10), Roma 1959, 312–328.

Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt: BZ N. F. 3 (1959) 205–234; 4 (1960) 98–121.

Heiligkeit in den Qumrânschriften: Rev. de Qumrân 2 (1959/60) 163–181; 315–344.

IV. Lexikon-Artikel:

Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., hrsg. von J. Höfer und K. Rahner, Bd. I, Freiburg i. Br. 1957: Agamatanu (Sp. 178); Ararat (Sp. 799–800); Bd. IV (1960): Hammurabi (Sp. 1340–1342).

Bibeltheologisches Wörterbuch, hrsg. von J. B. Bauer, Graz 1959: Gerechtigkeit, A: Altes Testament (S. 283–291).

V. Besprechungen:

Albright, W. F., *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen,* Basel 1956: TRev 53 (1957) 11.

Bardtke, H., *Die Handschriftenfunde am Toten Meer,* Berlin 1952: TRev 49 (1953) 140–141.

«Bible de Jérusalem». La Sainte Bible ... de l'École Biblique de Jérusalem, Paris 1956: TRev 52 (1956) 256–258.

Birkeland, H., *The Evildoers in the Book of Psalms,* Oslo 1955: TRev 52 (1956) 61–63.

Bruno, A., *Jesaja:* Eine rhythmische und textkritische Untersuchung, Stockholm 1953; *Die Bücher Genesis-Exodus:* Eine rhythmische und textkritische Untersuchung, Stockholm 1953; *Die Psalmen:* Eine rhythmische und textkritische Untersuchung, Stockholm 1954; *Die Bücher Samuel:* Eine rhythmische und textkritische Untersuchung, Stockholm 1955; *Die Bücher Könige:* Eine rhythmische und textkritische Untersuchung, Stockholm 1955: TRev 51 (1955) 113–115.

— *Das Hohe Lied – Das Buch Job:* Eine rhythmische und textkritische Untersuchung, Stockholm 1956; *Das Buch der Zwölf:* Eine rhythmische und text-

kritische Untersuchung, Stockholm 1957; *Sprüche – Prediger – Klagelieder – Esther – Daniel:* Eine rhythmische und textkritische Untersuchung, Stockholm 1958: TRev 55 (1959) 58–59.

Koch, R., *Geist und Messias*, Wien 1950: TRev 48 (1952) 139–140.

Kuhn, K. G., *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumrân*, Heidelberg 1957: BZ N. F. 2 (1958) 314.

Molin, G., *Lob Gottes aus der Wüste*, Freiburg-München 1957: TRev 53 (1957) 164–165; BZ N. F. 2 (1958) 157.

Moraldi, L., *Espiazione e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' Antico Testamento*, Roma 1956: OLZ 54 (1959) 586–587.

«*Mowinckel-Festschrift*», Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes S. Mowinckel septuagenario missae, Oslo 1955: TRev 52 (1956) 258.

Östborn, G., *Cult and Canon*, Uppsala-Leipzig 1950: TRev 49 (1953) 53–55.

Rowley, H. H., *From Joseph to Joshua*, Oxford 1950: TRev 48 (1952) 52–54.

— *The Old Testament and Modern Study*, Oxford 1951: TRev 48 (1952) 93–95.

— *The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament:* TRev 48 (1952) 213–215.

— *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952: TRev 49 (1953) 140–141.

— *The Unity of the Bible*, London 1953: TRev 50 (1954) 140–142.

Rudolph, W., *Jeremia*. HAT I/12, 2. Aufl., Tübingen 1958: TRev 54 (1958) 211–212.

Schubert, K., *Die Gemeinde vom Toten Meer*, München-Basel 1958: BZ N. F. 3 (1959) 117–119.

Yadin, Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Jerusalem 1955: BZ N. F. 1 (1957) 151–156.

Textkritische, formkritische und traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Os 4, 1—10

Von Hubert Junker, Trier

Was schon Augustinus schrieb: «Osee propheta, quanto profundius quidem loquitur, tanto operosius penetratur» (De Civ. Dei, XVIII, 28), hat noch vor nicht langer Zeit L. Köhler mit besonderem Hinweis auf formale Schwierigkeiten betont: «Bei Hosea hat die Erfassung der Einheiten bis heute wenig Aussicht auf Erfolg, die ganze Schrift ist viel weniger durchsichtig, als es die heutigen Auslegungen Wort haben wollen. Wir verstehen Hosea nicht»[1]. Ganz so schlimm steht es wohl doch nicht. Die neueren Auslegungen – darunter auch die in der Echterbibel (Bd. 3) gebotene, deren Verfasser, Fr. Nötscher, der vorliegende Artikel gewidmet sei, – haben einen Fortschritt, sowohl in der Feststellung der literarischen Einheiten wie in deren Sinnerfassung gebracht[2]. Aber wer mit den besonderen Schwierigkeiten dieses Prophetenbuches vertraut ist, weiß, daß zu deren Lösung noch viele geduldige Einzeluntersuchungen notwendig sind. Hier sei eine solche zu Os 4, 1–10 geboten.

Übersetzung

1 Vernehmet das Wort Jahwes, ihr Israeliten!
Denn einen «Rechtsstreit» hat Jahwe mit den Bewohnern des Landes.
Es gibt ja keine Wahrheit, keine Frömmigkeit und keine Gotteserkenntnis im Lande.
2 Meineid, Morden, Stehlen und Ehebrechen haben überhand genommen,
und Blutschuld reiht sich an Blutschuld.
3 Darum liegt in Trauer das Land,
und verschmachten alle seine Bewohner,
mitsamt dem wilden Getier und den Vögeln des Himmels;
sogar die Fische des Meeres werden dahingerafft.
4 Doch, wenn niemand anklagt und niemand zurechtweist,
so ergeht an dich meine Anklage, o Priester!
5 Zu Fall kommen wirst du am (hellen) Tage,
zu Fall kommt auch der Prophet neben dir in (dunkler) Nacht,
dem Untergang weihe ich deine Mutter.
6 Dem Untergang geweiht ist mein Volk, weil ihm die Erkenntnis mangelt.
Weil du die Erkenntnis verworfen hast,

---

[1] In TRu NF 4 (1932), 211.

[2] Vgl. die neueren Erklärungen des Buches Oseas von Th. H. Robinson, Handb. z. AT 14, Tübingen 1938. – E. Sellin, Kom. z. AT, XII, Leipzig 1929. – Fr. Nötscher, Echterbibel III[2], Würzburg 1958. – A. Weiser, Das AT Deutsch 24[2], Göttingen 1956. – H. W. Wolff, Bibl. Kom. z. AT XIV, 1ff, Neukirchen, seit 1956.

verwerfe ich dich aus meinem Priesterdienst;
weil du das Gesetz deines Gottes vergessen hast,
will auch ich deine Söhne vergessen.
7 So zahlreich sie auch wurden, alle haben sie wider mich gesündigt,
meine Ehre haben *sie* gegen Schande eingetauscht.
8 Von der Sünde meines Volkes leben sie,
und nach ihrer eigenen Verschuldung wecken sie sein Verlangen.
9 So wird es denn dem Priester ergehen wie dem Volk,
und ich ahnde an ihm seine Wege,
und seine Taten vergelte ich ihm.
10 Wenn sie essen, sie werden nicht satt werden;
wenn sie Unzucht treiben, sie werden sich nicht ausbreiten;
denn sie haben aufgehört, Jahwe zu dienen.

Bemerkungen zum Text und zur Übersetzung

V. 2: ʾālоh wᵉkaḥḥēš sind nicht zwei verschiedene Vergehen, etwa «Verfluchen und Täuschen», sondern *ein* Tatkomplex, nämlich die falsche Aussage bei einem als Selbstverfluchung formulierten Eid, den der Richter dem Angeklagten auferlegte, oder den jemand spontan zur Bekräftigung seiner Aussage leistete, vgl. 3 Kg 8, 31; Prv 29, 24; Job 31, 7–10 [3].

V. 4: Der schon von G bezeugte MT läßt sich in 4c leicht wiederherstellen: *wᵉʿimmᵉkā rībī kōhēn.* Der Fehler entstand aus einer Lesart *wᵉʿimmākæm* (die *kōhēn* kollektiv verstand [4]), deren Suffix dann zuerst über der Zeile mit *ka* verbessert und später in den Text hineingenommen wurde, wobei auch die zu verbessernden Konsonanten von *kæm* beibehalten und mit dem folgenden *rībī* zusammengelesen wurden. Nach dieser Korrektur ergibt der Vers einen guten Sinn und Zusammenhang. Daß nämlich, so gut wie die positive Jussivform, auch die Prohibitivform als 1. Glied eines Bedingungssatzes stehen kann, beweist das eindeutige Beispiel 4 Kg 6, 27, wo man das schon von G bezeugte *ʾal* natürlich nicht in *ʾim lōʾ* «verbessern» darf [5]. Zwei Auffassungen wären möglich: a) «Wenn aber niemand anklagen *soll,* ... so ergeht meine Anklage gegen dich ...» Mit Hinweis auf den parallelen Fall Am 7, 12f könnte man dabei annehmen, daß Oseas auf einen Einspruch des Priesters gegen seine vorhergehende allgemeine Anklage Bezug nimmt. Doch diese Voraussetzung ist nicht notwendig, denn 4 Kg 6, 27 rechtfertigt vollkommen b) die andere Übersetzung: «wenn aber niemand *anklagt,* ...». Damit wendet sich der Prophet vorwurfsvoll gegen den, der die erste und selbstverständliche Pflicht hätte, gegen die sittlichen Mißstände im Volke aufzutreten, den Priester, gegen den er darum seine zweite Anklage richtet.

---

[3] Vgl. Jos. Scharbert, Fluchen und Segnen im AT: Bib 39 (1958), 2–4.
[4] A. Van Hoonacker, Les douze Petits Prophètes, Paris 1908, p. 43 wollte sogar diese Lesart als die richtige und ursprüngliche ansehen.
[5] Vgl. dazu Gesenius–Kautzsch, Hebr. Gramm.[27] § 109h.

V. 5: Die drei Perf. mit waw consec. sind warnende Strafandrohung. Denn *kāšal* bedeutet hier, wie meistens sonst und auch bei Oseas (5, 5; 14, 2) «ins Unglück, ins Verderben geraten», nicht «moralisch zu Fall kommen» (gegen E. Sellin). – *ʿimmᵉkā* ist attributiv mit *nābī*ʾ, nicht adverbial mit *wᵉkāšal* zu verbinden. Gemeint sind Kultpropheten, die mit dem Priester in der sittlichen Irreleitung des Volkes zusammengehen. – Zu dem «Zufallkommen am (hellen) Tage», womit dem Priester ein plötzliches und unentrinnbares Verderben angedroht wird, bildet das «Zufallkommen in (dunkler) Nacht» einen keineswegs bloß äußerlichen und gekünstelten Gegensatz, sondern drückt die Strafe für die Propheten in einer auf sie besonders zugespitzten Form aus. Ihnen wird hier wie Mich 3, 6 «Nacht ohne Schauung» angekündigt, in der sie für das Volk und für sich selbst angesichts des hereinbrechenden Unheils keinerlei Ausweg mehr sehen. – *dāmītī* muß nach dem Zusammenhang hier in transitivem Sinn verstanden werden, was bei den vielen Beispielen gleichzeitigen transitiven und intransitiven Gebrauchs der Qal-form beim gleichen Stamm sicher nicht unmöglich ist.

V. 7: In 7b soll nach rabbinischer Tradition der schon von G bezeugte MT ein sog. *Tiqqūn sōfᵉrīm* sein für ursprüngliches *kᵉbōdī bᵉqālōn hēmīru*[6].

V. 8: In 8b meint der überlieferte MT: «und nach dem, was ihre (der Priester) Schuld ausmacht, wecken sie sein (des Volkes) Verlangen». Das gibt einen guten Sinn und Zusammenhang. Die «Sünde meines Volkes» und «ihre eigene Schuld» beziehen sich auf das Gleiche, nämlich den synkretistischen Fruchtbarkeitskult mit seinen Festfeiern, Opfern und Ausschweifungen, an denen Priester und Volk in gleicher Weise beteiligt sind, und zu denen sie sich auch gegenseitig verleiten und ermuntern. Darum ist MT als lectio difficilior der erleichternden Lesart von τὰς ψυχὰς αὐτῶν vorzuziehen, zumal auch die verschiedene Beziehung des gleichen Suffixes in *ʿawonām* und *nafšām* innerhalb eines so kurzen Satzes stilistisch nicht gut wäre.

V. 10: šāmar mit persönlichem Objekt bedeutet «dienen» (Prv 27, 18). Vgl. dazu den häufiger gebrauchten vollern Ausdruck *šāmar mišmæræt,* der den treuen Dienst betont und 1 Chr 12, 29 geradezu bedeutet «jemand treu bleiben»; in religiösem Sprachgebrauch bezeichnet er sowohl allgemein den Dienst oder die Verehrung Gottes (Gn 26, 5; Lv 18, 30; 22, 9; Dt 11, 1) wie auch speziell

---

[6] Vgl. Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzung der Bibel, ²1928, 316.

den Priesterdienst (Lv 8, 35; Nm 1, 53; 3, 28. 32; 8, 26). Hier ist nach dem Zusammenhang der «rechte Priesterdienst» gemeint, dem die Priester untreu geworden sind.

Einheit und literarische Form des Abschnitts

Der Abschnitt besteht aus zwei Sprüchen, die sich deutlich voneinander abheben, dem «Rechtsstreit» oder der «Anklage» gegen das ganze Volk (V. 1–3) und der «Anklage» gegen den Priester (4–10). Sie sind aber nicht nur nebeneinander gestellt, weil sie der gleichen Gattung, der «Anklage» oder «Rüge» (hebr. *rīb*) angehören, sondern sind in der Einleitung des zweiten Spruchs und in ihrem Inhalt so unmittelbar und innerlich miteinander verknüpft, daß man von einer wirklichen formalen Kompositionseinheit, nicht bloß von einer sog. «kerygmatischen Einheit» des Ganzen sprechen kann. In seinem neuen, in mancher Hinsicht wertvollen Kommentar zu Oseas wendet H. W. Wolff dagegen ein: «Daß 4ff nicht als Redeeinheit zu 1–3 gehört, zeigt das neue Thema ‹Kultus› und damit die andere Sicht der straffälligen Schuld» (S. 90). Damit ist aber das Thema des zweiten Spruches nicht richtig gesehen. Denn die erste und eigentliche Anklage, die Oseas hier gegen den Priester erhebt, geht dahin, daß dieser dafür verantwortlich ist, daß dem Volk die «Erkenntnis» mangelt (V. 6). Diese Anklage gegen den Priester knüpft ausdrücklich an die in V. 1 gegen das Volk geschleuderte an, zeigt also auch ganz klar die gleiche Sicht der Schuld wie der erste Abschnitt. So schwer auch die in V. 8 angedeuteten kultischen Sünden in den Augen des Propheten wiegen, sie werden als Folge des Abfalls von Jahwe betrachtet. Nur weil die Priester die Tora Jahwes, die Quelle der «Erkenntnis», vergessen haben, konnten sie auf solche religiösen Irrwege geraten.

Der Adressat des zweiten Spruches

«In dem angeredeten *kohen* wird die Gestalt eines Oberpriesters an einem Heiligtum wie die Amazjas von Bethel (Am 7, 10) zu sehen sein. Gegen die Deutung auf ein collectivum spricht die Erwähnung seiner ‹Mutter› (5) und seiner ‹Söhne› (6).» Auch diese von Wolff (S. 94) und andern neuern Erklärern vertretene Auffassung erweist sich bei genauem Zusehen als unhaltbar. Die Beispiele, auf die zur Begründung verwiesen wird, liegen anders. Die Mutter des Königs Jojachin, die Jer 22, 26 bedroht wird, hatte als *g^ebīrāh*, d. h. «Herrin» am Hofe, Einfluß und wurde darum auch von dem babylonischen Könige als Persönlichkeit von politischer

Bedeutung betrachtet und mit dem König deportiert, vgl. Jer 29, 2 und 4 Kg 24, 12. 15. Ferner, daß in die Bedrohung des Amaṣjah auch seine Frau mit «seinen Söhnen und seinen Töchtern» (Formulierung zu beachten im Unterschied von V. 6, wo nur «Söhne» des Priesters genannt sind!) einbezogen werden, war naheliegend, weil ihr Unglück nach israelitischer Auffassung das des Gatten und Vaters bis zum Übermaß vollmacht. Dagegen wäre es wirklich auffallend und in alttestamentlicher Ausdrucksweise einzig dastehend, wenn Oseas hier die wirkliche Mutter des ungenannten Priesters ohne Angabe besonderer Umstände mit den Söhnen des Priesters, aber mit Übergehung seiner Frau, in das jenem angekündigte Unheil einbezogen hätte. Daß mit den Söhnen in V. 6 nicht leibliche Söhne eines bestimmten Priesters gemeint sind, zeigt eindeutig klar der unmittelbare Zusammenhang mit V. 7–8, die auch Wolff auf die gesamte Priesterschaft bezieht, die er aber darum aus dem Zusammenhang mit V. 6 zu lösen versucht. Mit V. 7 soll ein neuer Gottesspruch beginnen, der 7–8 + 10 umfassen soll und formal dadurch gekennzeichnet sei, daß hier von den Priestern in der 3. pers. pl. gesprochen werde (S. 98). Das ist schon rein formell darum unwahrscheinlich, weil in diesem angeblich neuen und ursprünglich von V. 4–6 unabhängigen Spruch diejenigen gar nicht genannt wären, von denen er handelt. Ganz unbegründet und unmöglich ist ferner die Annahme, die Wolff zur Gewinnung dieser neuen Einheit machen muß, daß nämlich der V. 9 «ursprünglich Glosse zu 4–6 gewesen ist, die später fälschlich hinter 8 eingeschaltet wurde» (S. 103). Denn dieser V. 9 ist in seinem Inhalt eindeutig und unlösbar mit dem vorhergehenden V. 8 verknüpft. Dessen Anklage, daß Priester und Volk sich der gleichen Sünde schuldig machen und sich noch gegenseitig dazu ermuntern, ist Begründung für die in V. 9 ausgesprochene Drohung, daß es darum dem Priester ebenso ergehen wird wie dem Volk. Wenn aber Vers 9 an seiner Stelle stehen bleiben muß, ist er klarer und eindeutiger Beweis dafür, daß nicht ein bestimmter Einzelpriester sondern «der Priester» in generellem Sinne, also die gesamte Priesterschaft gemeint ist[7]. Dieser generelle Gebrauch von *kohen* hat nicht bloß eine äußere Begründung im hebräischen Sprachgebrauch, sondern vor allem eine innere psychologische in der althebräischen Auffassung über das Verhältnis von Indivi-

[7] In gewöhnlicher Prosa steht auch im Hebräischen bei generellem Gebrauch der Gattungsname mit dem Artikel, der aber in poetischem Sprachgebrauch, wie hier bei Oseas, fehlen kann (vgl. auch das ebenfalls generell gebrauchte *nābī'* in V. 5). Vgl. dazu Gesenius-Kautzsch § 123b.

duum und Gemeinschaft[8]. Danach wird hier die Priesterschaft als eine lebendige konkrete Einheit betrachtet, die in jedem einzelnen ihrer Glieder in Erscheinung tritt und darum einfach als *kohen* angeredet werden kann[9]. Aus diesem korporativen Sinn von *kohen* ergibt sich dann ohne weiteres, daß mit seinen «Söhnen» die einzelnen Glieder der Priesterschaft gemeint sind. Auch das Rätsel um seine «Mutter» löst sich. Wenn in 2, 4 das gesamte Volk als «Mutter» seinen einzelnen Gliedern, den «Kindern» gegenübergestellt wird, so liegt darin keine einmalige «Allegorie auf das Volk» vor, sondern eine dem althebräischen korporativen Denken durchaus verständliche und vertraute metaphorische Ausdrucksweise, die hier in 4, 5 ohne weiteres auf das Verhältnis des Priesters zum Gesamtvolk angewendet werden konnte. In diesem Sinn verstanden, erhält die Bedrohung der Mutter des Priesters ihre passende Bedeutung im Zusammenhang: Die Pflichtvergessenheit von Priester und Prophet wird nicht nur sie selbst, sondern das ganze Volk ins Unheil stürzen. Wenn man dazu noch beachtet, daß der Prophet selbst sein rätselhaftes *wᵉdāmītī ʾimmækā* mit dem unmittelbar folgenden *nidmū ʿammī* deutet, – wobei das Drohwort *dāmītī* genau wiederaufgenommen und *ʾimmæk*a durch das lautlich anklingende *ʿammi* gedeutet wird, – so wird man sagen dürfen, daß damit die Deutung der «Mutter» des Priesters auf das Volk außer Zweifel gestellt ist.

Altisraelitische Tradition in Oseas 4, 1–10

Wir sind berechtigt, die religiöse und offenbarungsgeschichtliche Bedeutung des behandelten Abschnittes unter diesem Gesichtspunkt zusammenzufassen, weil die altisraelitische Tradition die Grundlage ist, von der aus der Prophet hier Volk und Priester anredet. Schon die literarische Form des «Rechtsstreites» oder der «Rüge» ist ein der religiösen Tradition Israels eigentümliches Motiv, darin begründet, daß die Religion dieses Volkes auf einem Gottesbund und einem Gottesgesetz beruhte. Nach der Treue oder

---

[8] Vgl. darüber H. Wheeler Robinson, The Hebrew Conception of Corporate Personality, in: «Werden und Wesen des AT» (BZAW 66) Berlin 1936, 49–62. Kurz auf unsern Fall passend ist seine Auffassung formuliert in dem Beispiel: «Mōʾābh manifests itself in every Moabite» (S. 50).

[9] A. Weiser, der zwar auch annimmt: «Hosea hat zunächst wohl mit dem Priester eine Einzelperson im Auge, vielleicht den Oberpriester des Heiligtums», trägt aber richtig dem korporativen hebräischen Denken Rechnung, wenn er fortfährt: «Zugleich trifft er in dem Oberpriester den Vertreter der gesamten Priesterschaft» (S. 44). Gegen diese Auffassung wäre nichts einzuwenden, wenn ein positiver Anhaltspunkt für die Deutung auf einen Oberpriester im Text gegeben wäre.

Untreue gegen Bund und Gesetz wird darum Israel von Gott gerichtet, oder von denen, die Gottes Sache im Volk vertreten, «zur Rechenschaft gezogen». Das sind Vorstellungen, welche die deuteronomische Tradition bereits von Moses aussprechen läßt, wenn er Dt 31, 24–26 den Leviten das Gesetz übergibt und sie es neben der Bundeslade niederlegen heißt, damit es dort «als Zeuge», d. h. im Fall der Untreue als «Ankläger» wider das Volk stehe. Sie läßt auch schon Moses selbst in prophetischer Vorausschau solcher Untreue in seinem Abschiedslied (Dt 32) den ersten «Rechtsstreit» im Namen Gottes mit seinem Volke halten. Nach dem Vorbild des Moses nehmen Josue (Jos 23–24), Samuel (1 Sam 12, 7), Isajas (Is 1, 2 vgl. Dt 32, 1) und Micha (Mich 1, 2; 6, 1–8) das Motiv wieder auf. Es ist also eine Traditionskette, in die sich die «Rüge» des Oseas einfügt.

Sie bewegt sich aber auch inhaltlich ganz auf dem Boden der Tradition. Im ersten Spruch klagt der Prophet, daß «Wahrheit, Frömmigkeit und Gotteserkenntnis» im Volke geschwunden sind [10]. Ihr Fehlen wird sichtbar an dem Überhandnehmen der in V. 2 genannten Vergehen, in deren stichwortartiger Kennzeichnung eine klare Anspielung auf den Dekalog vorliegt. In dessen Geboten liegt also die Grundlage für jene positiven religiösen Werte, in denen Oseas die Grundlage des Verhältnisses zwischen Israel und Jahwe sieht. Das spricht er auch ausdrücklich in V. 6 aus, wenn er dort «das Verwerfen der Gotteserkenntnis» durch den Priester in Parallele stellt und gleichsetzt mit seinem «Vergessen der Tora seines Gottes». Diese Auffassung des Oseas, daß es in Israel eine Tora Jahwes gibt, aus der man die Gotteserkenntnis schöpfen kann, und daß der für das Bundesverhältnis maßgebende Teil dieser Tora in den religiösen und sittlichen Forderungen des Dekalogs liegt, hat nicht nur Anschluß nach vorn an die späteren Propheten Isajas, Micha, Jeremias und Sophonias, sondern diese ganze prophetische Traditionskette stützt sich auf das rechte Verständnis der Bundes- und Gesetzesüberlieferung, die sowohl in Exodus wie im Deuteronomium dem Dekalog eine Sonderstellung bei der Bundesschließung zuweist. Daß diese Tradition nicht erst

[10] H. W. Wolff übersetzt hier die beiden ersten Begriffe mit «Zuverlässigkeit und Gemeinschaftssinn» (S. 83), obwohl er das hebr. *ḥæsæd* in anderm Zusammenhang (6, 6) mit «Bundessinn» übersetzt und feststellt, «daß *ḥæsæd* hier in erster Linie das Bundes- und Treueverhältnis zu Jahwe bezeichnet» (S. 153). Es besteht kein Grund, das Wort hier im «Rechtsstreit» Jahwes gegen die Untreue seines Volkes anders zu verstehen. Ebenso wie *ḥæsæd* ist auch *'æmæt* in erster Linie ein gottbezogener Begriff, der die gegen Gott in der Bundestreue geübte «Wahrheit» bezeichnet. Bei der Übersetzung von *ḥæsæd* mit «Frömmigkeit» muß diese im Vollsinn der pietas verstanden werden

Ergebnis der prophetischen Predigt und spätere Fiktion ist, beweist die Selbstverständlichkeit, mit der die ältesten Schriftpropheten, Oseas ebenso wie sein Zeitgenosse Amos, dem Volke gegenüber diese sittlichen Forderungen als die anerkannte Norm geltend machen, nach der Israel von Jahwe gerichtet wird.

Zu dem Traditionskomplex von Bund und Gesetz, auf den Oseas in seinem ersten Spruch sich stützt, fügt er im zweiten noch die Vorstellung von der Aufgabe, die nach der Überlieferung der Priester in Bezug auf die Aufrechterhaltung von Bund und Gesetz in Israel haben sollte. Sie wird deutlich darin, daß Oseas den Priester dafür verantwortlich macht, daß das Volk keine Gotteserkenntnis hat und darum all das Böse tut, das Gott in seiner Tora verboten hat. Diese Stelle zeigt eindeutig klar, daß die dem Priester anvertraute Tora keine bloße «Reinheitstora» war [11], sondern als primären und wesentlichen Inhalt die religiös sittlichen Forderungen Jahwes enthielt. Auch hier beweist die Selbstverständlichkeit, mit der Oseas die Priester wegen ihres «Vergessens» dieser Tora Jahwes zur Rechenschaft fordert, daß er nicht eine persönliche Auffassung von der Pflicht des Priesters zur sittlich-religiösen Unterweisung des Volkes erstmalig ausspricht, sondern sich auf eine anerkannte überlieferte Auffassung berufen kann. Die deutoronomische Überlieferung sieht diese Auffassung begründet in Anordnungen des Moses, der den Leviten das von ihm verkündigte Buch des Gesetzes übergab und bestimmte, daß sie es alle sieben Jahre dem versammelten Volke vorläsen, «damit sie es hören und lernen, Jahwe zu fürchten und alle Worte dieses Gesetzes getreu zu befolgen» (Dt 31, 9–12). Sie wird bestätigt durch das alte Überlieferungsstück, den Spruch aus dem Mosessegen über Levi, wo von den «Söhnen Levis» gesagt wird: «Sie lehren Jakob deine Satzungen *(mišpāṭæka)* und Israel dein Gesetz» (Dt 33, 10). Die Nachricht der Chronik von den Leviten, die Josaphat in den Städten Judas umherschickte, um das Volk das Gesetz Jahwes zu lehren (2 Chr 17, 8f), enthält im Zusammenhang mit dieser Tradition nichts Unwahrscheinliches, ebensowenig wie die Bemerkung (2 Kg 12, 3),

---

[11] J. Begrich, Die priesterliche Tora, in: «Wesen und Werden des AT», 63–88, hat mit seiner einseitigen Auffassung, daß die Priestertora ursprünglich keinerlei andern Inhalt hatte, als «zu unterscheiden zwischen heilig und profan, unrein und rein» (S. 66) sicher nicht das Richtige getroffen. Denn Oseas spricht hier nicht nur eine ganz andere Auffassung von der den Priestern anvertrauten Tora aus, sondern setzt sie als selbstverständlich und bei Priester und Volk bekannt und anerkannt voraus. Auch Wolff nimmt an, «daß in *daʿat-ʾælohim* keine hoseanische Formulierung vorliegt . . . sondern daß der Prophet hier eine alte Formel priesterlich-kultischer Prägung aufnimmt», und stellt fest, «daß *daʿat-ʾælohim* das Vertrautsein mit dem geoffenbarten Gottesrecht meint» (S. 84).

daß der König Joas «tat, was Jahwe wohlgefällig war, solange der Priester Jojada ihn (im Gesetze) unterwies» (hebr. *hōrāhū*).

Wenn im Vorhergehenden Oseas als Zeuge altisraelitischer Tradition dargestellt wurde, so braucht kaum gesagt zu werden, daß damit nicht etwa ein Beweis für eine unkritisch verstandene Tradition gemeint ist. Wir wissen heute, daß die altisraelitische Überlieferung in ihrer uns jetzt vorliegenden Gestalt das Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung ist, deren einzelne Stufen aufzuhellen, die noch keineswegs vollständig gelöste Aufgabe einer echten überlieferungsgeschichtlichen Forschung ist. Heute ist aber auch die frühere sog. literarkritische Auffassung, die in den von ihr erschlossenen «Quellen» nur spätere rein literarische Fiktionen ohne historische Grundlage sah, überholt durch die Erkenntnis, daß diesen «Quellen» oder Überlieferungsgeschichten ein echter Überlieferungskern zugrunde liegt, der im Lauf der Geschichte eine den veränderten Zeitverhältnissen angepaßte Ausgestaltung erfahren hat. Für eine so verstandene Tradition ist Oseas ein Zeuge ersten Ranges.

(Abgeschlossen am 30. März 1960)

Die hexaplarische Bearbeitung des griechischen Sirach

Von Joseph Ziegler, Würzburg

Herrn Prof. DDr. Friedrich Nötscher zum 70. Geburtstag gewidmet

In der Propheten-Septuaginta konnten als älteste und wichtigste Bearbeitungen des LXX-Textes die beiden Rezensionen von Origenes (= *O*) und Lukian (= *L*) eindeutig festgestellt werden. Wenn man von der Proph.-LXX zu den griech. Libri sapientiales übergeht, fragt man sofort, ob es sich hier ebenso verhält. Bei den protokanonischen Büchern (Job, Prv, Eccle, Ct) darf man dies von vornherein annehmen; hier gilt es, nur die Zeugen der beiden Rezensionen namhaft zu machen. Schwieriger ist der Nachweis von *O* und namentlich von *L* bei den beiden deuterokanonischen Schriften Sapientia Salomonis (Sap) und Jesus Sirach (Sir). Füı Sir konnte einwandfrei gezeigt werden, daß Lukian den griech. Text rezensiert hat[1]. Die gleiche Frage kann auch in bezug auf *O* gestellt werden: Hat Origenes den griech. Sirach rezensiert?

I.

Als wichtiger Zeuge der hexapl. Rezension wurde für die Proph.-Sept. die Syrohexapla (Syh) festgestellt, die sich ja schon durch ihren Namen ausweist. Sie überliefert auch die Libri sapientiales

---

[1] Siehe J. Ziegler, Hat Lukian den griechischen Sirach rezensiert? Bib 40 (1959), 210–229 (= Studia Biblica et Orientalia I [Roma 1959], 76–95).

Folgende Autoren sind öfter und ausführlich zitiert:

Schlatter, Adolf, Das neu gefundene Hebräische Stück des Sirach. Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie = Beitr. z. Förd. christl. Theol. I 5–6, Gütersloh 1897.

Hart, J. H. A., Ecclesiasticus. The Greek Text of Codex 248, Cambridge 1909.

Smend, Rudolf, Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906.

De Bruyne, Donatien, Étude sur le texte latin de l'Ecclésiastique: Rev. Bén. 40 (1928), 5–48.

Segal, M. H., The Evolution of the Hebrew Text of Ben Sira: JQR NS 25 (1934/35), 91–149.

Kearns, Conleth, The Expanded Text of Ecclesiasticus. Its Teaching on the Future Life as a Clue to its Origin (Diss.), Rome 1951. Leider liegt diese Dissertation nur in Maschinenschrift vor.

Das Werk von Smend ist grundlegend und umfassend; die Kommentare von N. Peters (Exeget. Handbuch zum AT 25, Münster 1913) und Box and Oesterley (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English I 268–517, Oxford 1913) kommen über Smend nicht hinaus und werden deshalb nicht zitiert.

und damit Sir; so besteht die Aufgabe, ihren Text zu prüfen, ob er wirklich hexaplarisch ist. Der Nachweis begegnet manchen Schwierigkeiten, weil der Text syrisch überliefert ist und deshalb immer ins Griech. zurückübersetzt werden muß. Die Retroversion von Syh ist jedoch sehr erleichtert, weil bei Sir (und Sap) eine griech. Minuskel überliefert ist, die den gleichen Dienst leistet wie 88 in der Proph.-LXX, nämlich 253. Die beiden Hss. 253 und Syh haben einen gemeinsamen Vorfahren. Jedoch besteht ein Unterschied zwischen 253-Syh in Sir und 88-Syh in der Proph.-LXX. Die Proph.-Syh übersetzt ihre Vorlage genauer als die Sir-Syh (das Urteil von H. Herkenne[2], S. 19 über Syh: «archetypum Graecum summa fidelitate vertit» ist übertrieben), und dann sind 253-Syh in Sir nicht so eng verbunden wie 88-Syh in der Proph.-LXX; hier kann man bei jeder Variante von 88 annehmen, daß sie auch in Syh steht, während in Sir (und Sap) 253 auf der einen, und Syh auf der anderen Seite eine Reihe von Sonderlesarten bezeugt.

Äußere Merkmale einer hexapl. Hs. sind die beiden Zeichen *Asteriskus* und *Obelus;* wenn sie in einer Hs. überliefert sind, dann kann man diese auf den ersten Blick als hexaplarisch ansprechen. Jedoch ist Vorsicht geboten, weil auch *unecht*e Asterisken (und Obelen) überliefert werden. Besonders wichtig sind die *asterisierten Zusätze;* solche finden sich in der Syh von Sir (auch von verschiedenen Minuskeln bezeugt). Gelegentlich sind es ganze oder halbe Verse, mehrere Wörter, einzelne Wendungen oder einzelne Wörter. Sie sollen hier genannt werden (bereits von Smend S. XCVI Anm. 2 aufgezählt, aber nicht vollständig).

1, 10 fin.] + ×[3]αγαπησις – εις ορασιν αυτου (der Asteriskus steht unrichtig bereits vor καὶ ἐχορήγησεν v. 10) *O* 493 La
1, 12 fin.] + × φοβος κυριου – καθιστησι *O* 493
1, 18 fin.] + × αμφοτερα – θεου *O L* La
1, 19 init.] pr. × πλατυνει δε καυχ. τοις αγ. αυτον *O L*
1, 20 fin.] + × [21] φοβος – πασαν οργην *O L′* La Clem.
3, 18 fin.] + × [19] πολλοι – τα μυστηρια αυτου S^c *O L′*
3, 24 fin.] + × [25] χορας – μη επαγγελλου *O L* = H
10, 8 fin.] + × φιλαργυρου – εκπρακτον ποιει *O L′* La
11, 14 fin.] + × [15-16] σοφια – συγγηρα κακια *O*–V *L′* La
13, 13 fin.] + × [14] ακουων – εις σωτηριαν σου *O L′* La.

1, 10a fin.] + × απ αυτης Syh
3, 21a fin.] + × αναισθητως *O* 248

2 De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I–XLIII ..., Leipzig 1899.
3 Das Zeichen × steht für den Asteriskus.

3, 21b fin.] + ※ αφροσυνῃ O 248
3, 22a fin.] + ※ οσιως O L
3, 28 fin.] + ※ και ου γνωσθησεται O La
4, 5a fin.] + ※ χαριν οργης O La
4, 25a fin.] + ※ κατα μηδε εν O L; + κατα μηδεν S^c
5, 11 fin.] + ※ ορθην O L La
5, 14a fin.] + ※ εν τω βιω σου (der Asteriskus steht fälschlich vor μὴ κληθῇς v. 14a init.) O–V La^p
6, 14 fin.] + ※ ευλογιας O L^{-248} La^L
12, 15 fin.] + ※ απο αδικιας O–V.

Bereits Smend hat auf die merkwürdige Tatsache hingewiesen, daß Syh nur bis 13, 25 umfangreiche (größtenteils nicht asterisierte) Zusätze verzeichnet; der letzte asterisierte Zusatz steht 13, 13 (s. oben). Nur selten finden sich ab Kap. 14 größere Zusätze, so 29, 23 (ex Rg I 2, 7); 40, 14 und 50, 29. Auch in 253 brechen die Zusätze hinter Kap. 13 ab; dies zeigt, daß der Bearbeiter der griechischen Vorlage von 253-Syh seiner Arbeit müde geworden ist und die Zusätze einfach nicht mehr vermerkte. Sie fehlten aber wohl nicht in der ursprünglichen hexapl. Bearbeitung; denn sie sind (allerdings nicht vollständig) auch in der lukianischen Rezension (*L*) bezeugt.

In der Proph.-LXX stehen die hexapl. Zeichen (Asteriskus und Obelus) auch in 88; dagegen finden sie sich nicht in 253. Wie sind nun diese Asterisken zu beurteilen? Nach K e a r n s ist ihre Bedeutung noch nicht klar («not yet clear» S. 16). S c h l a t t e r sah sie als Zeichen nicht für ein Addendum, sondern für ein Delendum an (also im Sinn des Obelus); er kam zu dieser Auffassung, weil der hebr. Urtext damals (1897) noch nicht bekannt war. Schlatter hielt die Zusätze für griech. Ursprungs und schrieb sie dem jüdischen Philosophen Aristobulos und seiner Schule zu. Ähnlich urteilt auch D. d e B r u y n e , der die von 253 (und von Syh, die de Bruyne in diesem Zusammenhang nicht nennt) überlieferten Zusätze dem recht armseligen Typ («très pauvre type» S. 43) 253 zuschreibt. Der Bearbeiter habe das Plus mit Asterisken versehen, weil ihm der Asterisk vertrauter gewesen sei als der Obelus, den er eigentlich hätte anwenden müssen.

Mit diesen Ausführungen über die Asterisken wendet sich de Bruyne gegen S m e n d , der diese Zeichen positiver beurteilt, wenn er schreibt, daß sie «nach Analogie der übrigen Hexapla gedeutet werden müssen, mag der syrohexaplarische Sirach nun auf Ori-

genes zurückgehen oder nicht» (S. XCVI). Smend meint, daß der Redaktor das Plus einer anderen griech. Übersetzung des Sir, die auf einem erweiterten hebr. Text beruhte, entnommen habe, daß er vielleicht einen solchen hebr. Text noch selbst gekannt habe und ihn bei Aufnahme der Zusätze als Maßstab benützt habe. «Zum wenigsten wird man aber annehmen dürfen, daß er den erweiterten griechischen Text als eine bestimmte Rezension kannte, die er für authentisch hielt» (S. XCVI). Man kann zum Vergleich auf Hieronymus hinweisen, der bei der Revision des altlat. Psalteriums (beim Psalt. Gallicanum) ebenfalls nicht direkt den hebr. Text einsah, sondern die hexaplarische Septuaginta, die nach seiner festen Meinung bereits die Hebraica veritas (allerdings in griech. Sprachform) enthielt. Smend hat richtig gesehen: die Asterisken sollen, so wie in der übrigen Hexapla, die wohl nicht direkt einer hebr. Vorlage, aber einer nach einer hebr. Vorlage bearbeiteten griech. Revision oder Übersetzung entnommenen Zusätze, kennzeichnen. Dies stimmt sicher in bezug auf die größeren Zusätze, die einen oder mehrere Verse oder Halbverse umfassen. Bei den kleinen Zusätzen, die nur ein Wort oder eine Wendung betreffen, muß man etwas vorsichtiger sein; es ist möglich, daß manche von ihnen auf innergriech. Ebene entstanden sind. Dies konnte der Rezensent so wenig feststellen wie wir; er hat manche von ihnen ebenfalls mit einem Asteriskus versehen, weil sie eben auch in seiner griech. Vorlage standen.

Außer in Syh sind nur noch von dem *Korrektor* ($S^{c.a}$ nach Tischendorf und Swete, hier kurz mit «S^c» bezeichnet) des cod. Sinaiticus zu folgenden Verszeilen *Asterisk*en verzeichnet: 16, 3c; 16, 10a und 16, 10b; 18, 12a und 18, 12b; 23, 2d; 23, 18d; 35, 18c. Diese Teile sind keine neuen Wiedergaben oder Zusätze (aus GrII), sondern insgesamt Texte der alten Übersetzung (GrI). Der Standort dieser Asterisken ist also höchst seltsam. Man würde nämlich die Asterisken bei den oben genannten Zusätzen erwarten. Jedoch kann man sie hier nicht finden, weil nur zwei Zusätze, nämlich 3,18 fin. πολλοι – τα μυστηρια αυτου und 4, 25a fin. κατα μηδεν (also leicht von O abweichend), auch von S^c bezeugt sind, aber *ohne* Asteriskus (und gerade hier wäre er sehr willkommen!).

An der ersten Stelle (16, 3c) erwartet man den Asteriskus bei dem von S^c bezeugten Zusatz στεναξεις – παρανομοι, ebenso an der zweiten Stelle (16, 10a) bei dem von S^c überlieferten Plus ταυτα παντα – παρεκληθη. Der zu 16, 10b überlieferte Asteriskus gehört wohl zu dem von *L* Clem. bezeugten Zusatz μαστιγων – διεφυλαξεν,

der vielleicht in der Vorlage von S^c stand, aber nicht von S^c übernommen wurde. Die zu 23, 2d in S^c stehenden Asterisken zeigen wohl an, daß bereits in der Vorlage von S^c (wie jetzt noch in 248 Sa Mal.) der Stichus 23, 2d fehlte. Ähnlich wird es der Fall sein mit 23, 18d; om. 18d 429 Ambr. V 11. Ebenso kann der Asteriskus zu 35, 18c erklärt werden; om. 18c *L* 157 543 = H. Die in S^c zu 18, 12a und 12b verzeichneten Asterisken lassen sich nicht erklären; sie scheinen versprengt zu sein. Jedenfalls zeigen die in S^c stehenden Asterisken, daß der Korrektor eine hexaplarisch bearbeitete Vorlage hatte, die diese Zeichen überlieferte.

II.

Somit kann kein Zweifel bestehen, daß die in Syh und S^c überlieferten Asterisken die hexaplarische Rezension von Sir kennzeichnen. Wie steht es jedoch mit den anderen kritischen Zeichen, die sonst immer (z. B. in der Proph.-LXX) zusammen mit den Asterisken verwendet werden, nämlich mit den *Obelen?* Hier sind wir bei Sir in der prekären Lage, keine Obelen vorzufinden. Wenn sie wie in der übrigen LXX auch in Sir neben den Asterisken verwendet wären, dann hätte man bei der Frage nach der hexapl. Rezension ein leichtes Spiel. Jedoch darf ihr Fehlen nicht zu hoch angeschlagen werden. Folgende Erwägungen können angestellt werden:

Es ist zu beobachten, daß in der LXX ein Plus gegenüber der hebr. Vorlage nicht so oft vorkommt wie umgekehrt (Minus in der LXX gegenüber der hebr. Vorlage). Deshalb ist der Obelus im Gegensatz zum Asteriskus weniger häufig anzutreffen. Dann ist für einen Bearbeiter der überlieferte Text bereits eine deutlich abgegrenzte Größe, den er gern einfach übernimmt, ohne gleich zu fragen, ob er in der hebr. Vorlage auch überall bezeugt ist. Zudem scheint gerade in Sir mit seinen deutlich abgesteckten Stichen ein Plus gegenüber H selten gewesen zu sein. Es mag auch sein, daß der Bearbeiter den Obelus überhaupt nicht anwandte, sondern solche Teile, die nur einen geringen Umfang hatten (nur eine Vokabel), sofort einfach ausließ. So lassen sich auch einige Auslassungen feststellen, die mit H übereinstimmen. Beispiele:

12, 11 om. οὐκ O 694 = H
14, 20 om. ὅς 2° O La = H
37, 19 om. ἀνήρ O = H.

Es mag sein, daß man bei Sir einen milderen Maßstab anwandte als bei den protokanonischen Schriften. Hier hat Origenes, wie

er selbst sagt, bei den gegenüber 𝔐 überschießenden Stellen den Obelus gesetzt, weil er es nicht «wagte», die Stellen einfach auszulassen, wie er in seinem Matth.-Kommentar XV 14 sagt (siehe Einleitung zur Is-Ausgabe S. 64). Erst spätere Bearbeiter, die das Werk im Geist des großen Alexandriners fortsetzten (so Eusebius und Pamphilus in der griech. und Hieronymus in der lat. Kirche), haben solche Stellen, die keine Entsprechung im hebr. Text hatten und in ihrer Vorlage mit dem Obelus gekennzeichnet waren, einfach gestrichen. Dies ist aber selten geschehen.

III.

Kennzeichnend für die hexaplarische Bearbeitung sind die *Wortlautänderungen,* die oftmals bloß in der Wahl eines Synonyms oder manchmal in der Neuübersetzung einer Stelle bestehen. Solche neue, spätere Wiedergaben sind jedoch verhältnismäßig selten. Offenbar scheute man sich, zu stark in den überlieferten Text einzugreifen. Vielfach war man auch nicht in der Lage, neue Übersetzungen zu machen. Dies ist auffallend; denn ein Vergleich mit den jüngeren griech. Übersetzungen zeigt deutlich, daß viele Stellen der alten Sept. unrichtig und unverständlich übertragen worden sind. Trotzdem ließ sie Origenes häufig stehen.

Auch in Sir können nicht allzu viele neu übersetzte Stellen namhaft gemacht werden, obwohl oftmals der griech. Text erheblich von H abweicht, da einesteils der Übersetzer in der Wortwahl nicht so genau und konstant war wie in anderen Büchern der LXX (z. B. Dodekapropheton, Jer, Ez, Pss) und andererseits oftmals eine andere hebr. Vorlage gehabt hat.

Eindeutig sind diejenigen Wiedergaben als hexaplarische Neuübersetzungen zu erkennen, die mit der hebr. Vorlage übereinstimmen. Auch bei Sir sind solche festzustellen.

Beispiele:

5, 7 κυρίου] αυτου S* O La = H
12, 2 τοῦ ὑψίστου] κυριου O La = H
14, 5 τοῖς χρήμασιν] τοις αγαθοις O–V La = H.

Leider liegt hier der hebr. Text von Sir nicht mehr vollständig vor, so daß nicht immer die Übereinstimmung mit H aufgezeigt werden kann. Aber bei etlichen Stellen kann man sie voraussetzen, z. B.

1, 18 καὶ ὑγίειαν] μεστην O
1, 20 φοβεῖσθαι] αγαπαν O.

Die Annahme, daß an manchen Stellen nach dem hebr. Text (der heute nicht mehr vorhanden ist) korrigiert worden ist, verdichtet sich zur Gewißheit, wenn die von *O* bezeugte Variante mit Syr übereinstimmt.

Weiterhin lassen sich neue Wiedergaben auch an jenen Stellen namhaft machen, wo die alte Übersetzung mit H übereinstimmt, also die hexaplarische Lesart gegen den bekannten hebr. Text geht. Solche Stellen können nur so erklärt werden, daß hier *O* (bzw. die Quelle von *O*) eine hebr. Vorlage hatte, die von dem uns bekannten hebr. Text abwich.

Beispiele:

6, 11 ὡς σύ = H] μετα σου *O*
14, 16 ζητῆσαι τρυφήν = H] μνησθηναι ζωην *O*.

Schließlich begegnen uns *O*-Lesarten, die nur ein Synonym überliefern. Hier ist nicht Einsicht in eine hebr. Vorlage nötig; eine solche Variante kann auch dem Stilgefühl des Rezensenten entspringen, indem er nichtgängige Vokabeln einfach auswechselte.

Beispiele:

3, 21 ἐξέταζε] ερευνα *O* Or. IV 230
6, 37 διὰ παντός] ενδελεχως *O*
13, 25 κακά] πονηρα *O*; ebenso 27, 22 *O*–V *L*
23, 22 ἀλλοτρίου] αλλου *O*–V 248
43, 12 ἐγύρωσεν] εκυκλωσεν *O*–V.

Bei diesen Beispielen ist nicht klar, ob Syh auch immer die griech. Lesart von 253 vertritt; dies ist zwar von vornherein anzunehmen, aber nicht sicher, da hier die syr Wiedergabe «neutral» ist. Es ist jedoch vorausgesetzt, daß Syh mit 253 geht, und deshalb ist überall «*O*» notiert; vor allem kann dann angenommen werden, daß Syh mit 253 geht, wenn auch V die griech. Variante bezeugt, also 23, 22; 27, 22; 43, 12.

IV.

Als letzte Eigenart der hexapl. Rezension konnte die Änderung der *Wortfolge* nach der hebr. Vorlage festgestellt werden. Die Anlage der Hexapla bedingte ohne weiteres, daß bei abweichender Stellung die Wortfolge der hebr. Kolumne angeglichen werden mußte. Wenn also in Sir eine Umstellung nach der hebr. Vor-

lage festgestellt werden kann und diese in hexaplarischen Zeugen überliefert ist, darf man annehmen, daß der Rezensent die Umstellung nach H vorgenommen hat. Es mag genügen, folgende zwei Beispiele zu nennen:

11, 20 ὁμίλει/ἐν αὐτῇ] tr. O La verss.^{p} = H
13, 23 ἀνύψωσαν/ἕως τῶν νεφελῶν Syh] tr. 253 La = H.

Das letzte Beispiel zeigt deutlich, daß in Syh die alte ursprüngliche Wortfolge beibehalten wurde; nur 253 und La, der beste Zeuge von GrII, haben nach H umgestellt, oder besser die in ihrer Vorlage (GrII) bereits nach H vollzogene Wortstellung übernommen.

Manchmal liegt in hexaplarischen Zeugen eine Wortfolge, die mit H übereinstimmt, vor, ohne daß man dafür die hebr. Vorlage in Anspruch nehmen kann. Hier kann auch das Stilgefühl den Ausschlag gegeben haben.

V.

Sir ist also wie die anderen protokanonischen Bücher behandelt worden. Jedoch läßt sich nicht nachweisen, daß Origenes selbst diese Arbeit geleistet hat. Man könnte sie ihm zuschreiben, wenn er selbst in seinem Schrifttum ausdrücklich auf seine Bearbeitung von Sir zu sprechen käme oder wenn in den hexapl. Sir-Hss. irgendwelche Notizen (in Form eines Kolophons) überliefert wären. Ein innerer Grund wäre die Übereinstimmung der Sir-Zitate des Origenes mit der von 253-Syh überlieferten Textform. Jedoch ist kein einziger Zusatz von Origenes bezeugt; auch Smend S. LXXIV weist mit Recht auf diesen Textbefund hin. Ebenso sind andere O-Lesarten von Origenes selten belegt; man könnte höchstens[4] auf 4, 28 hinweisen: ὑπὲρ σοῦ] περι σου O Or. X 653. Das Zusammengehen kann jedoch zufällig sein. Aber dies ist kein stichhaltiger Gegenbeweis; denn es läßt sich bereits bei der Proph.-LXX zeigen, daß Origenes gewöhnlich nicht seine neue Rezension, sondern den alten vorhexaplarischen Text zitiert. Es ist zwar wichtig für die Textgeschichte, aber nicht für die Textform, wer die Rezension geschaffen hat. Jedenfalls ist erwiesen, daß in Sir eine hexaplarische Rezension vorliegt, die vielleicht von Origenes, aber wahrscheinlicher von Eusebius oder Pamphilus gemacht wurde.

---

[4] Neben 3, 21 (siehe unter III.).

VI.

In den protokanonischen Schriften ist deutlich zu sehen, daß *O* (und vielleicht auch *L*) ihr Material nicht direkt aus der hebr. Vorlage, sondern aus den jüngeren griech. Übersetzungen, namentlich aus der Revision des Theodotion, entnommen haben. Es legt sich die Vermutung nahe, daß dies bei Sir ähnlich gewesen ist. Tatsächlich haben die Textkritiker (zuerst Nöldeke, siehe Smend S. XCI) schon lange erkannt, daß neben der ursprünglichen griech. Übersetzung des Enkels, die in dem Text der alten Unzialen B S A C und in der ed. Sixtina vorliegt und deshalb anfänglich als *recensio sixtina* bezeichnet wurde, eine zweite Übersetzung existierte, die man als *recensio complutensis* bezeichnete, weil sie in der ed. Complutensis (Abdruck der Minuskel 248) vorlag. Jetzt wird sie gern als zweite griech. Übersetzung, nämlich als «GrII» bezeichnet; diese Sigel wurde bereits oben gelegentlich verwendet, und sie soll auch beibehalten werden.

Bis jetzt ist GrII nicht richtig beurteilt und eingestuft worden. Als Zeugen von GrII nennt Smend «die von Cod. 248 und Syh geführten Gruppen von Handschriften» (S. XCI) und den Lateiner (La), dessen «Vorlage von der zweiten Übersetzung wohl noch stärker beeinflußt» war «als irgend eine griechische Handschrift» (S. XCVIII). Die «Reste» von GrII hat Smend (S. IC bis CXIII) abgedruckt; Smend beschränkt sich aber einseitig auf die *Zusätze* (die besonders zahlreich nur in La stehen); als «Reste» von GrII müßten auch die Wortlautänderungen (neue mit H übereinstimmende Wiedergaben), Umstellungen (nach H) und Auslassungen (nach H) verzeichnet werden.

D. de Bruyne kommt in seinem Artikel über den lateinischen Sirach auch auf GrII zu sprechen und versucht mit überlegenen spöttischen Bemerkungen die bisherigen Ansichten über GrI und GrII zu korrigieren. Er nennt Smend's Meinung, daß Origenes GrI mit einem hebr. Manuskript, das GrII entsprach, verglichen habe, «aventureuse» (S. 42). Obwohl Smend seine These als «pas impossible» vorlegte, sei sie von den Späteren (Hart, Peters, Oesterley) als «très probable» angenommen worden. De Bruyne kann nicht glauben, daß im 3. Jahrh. ein hebr. Ms. existiert hätte, das GrII entsprach; er bringt vielmehr folgende ganz einfache («très simple» S. 42) Lösung:

Der Urheber von Syh verglich zwei griech. Hss., eine erste vom Typ GrI und eine zweite, aber nicht vom Typ GrII, auch nicht vom Typ 248, sondern vom Typ 253.

S e g a l hat in einem ausführlichen Aufsatz zum Problem der Entwicklung des hebr. Sir-Textes Stellung genommen und bei dieser Gelegenheit auch die Geschichte des griech. Textes behandelt. Er stellt die Textgeschichte von H und GrI (GrII) ungefähr so dar: Die hebr. Vorlage des Enkels unterschied sich bereits von dem hebr. Urtext des Großvaters, wie eine genaue Untersuchung von GrI zeigt. GrII ist eine «new version or revision», die auf eine neue Rezension des hebr. Textes zurückgeht, die sich mehr oder weniger von der hebr. Vorlage von GrI unterschied. Einige der griech. Zusätze in GrII gehen auf eine hebr. Vorlage zurück, andere haben einen griech. Ursprung. GrII war sicherlich das Werk eines Juden, das in frühe Zeit, wahrscheinlich in *vor*christliche Zeit zurückgeht. Die syrische Übersetzung setzt eine Rezension des hebr. Textes, nicht GrII voraus. Neun Zusätze sind zugleich in GrII und Syr bezeugt, so auch das umfangreiche Plus 26, 19–27. Die hebr. Vorlage des Syr ist später als GrII, aber früher als die uns bekannten hebr. Hss. (von Cairo); sie stammt wahrscheinlich aus dem 2. Jahrh. nach Chr. Der uns vorliegende hebr. Text stammt aus der talmudischen Periode (S. 132); das Studium der talmudischen Zitate zeigt, daß der hebr. Text früher als die rabbinischen Zitate gegen Ende des 2. Jahrh. nach Chr. entstanden sei, daß er also älter als die rabbinischen Zitate ist.

K e a r n s behandelt in seiner Dissertation *The Expanded Text of Ecclesiasticus* auch den griech. Text des Sir, kommt aber nicht viel über Smend hinaus. In GrII sieht er «a distinct recension of Sir», eben den «Expanded Text» (S. 14); die überschießenden Stichen gehen auf einen erweiterten hebr. Text zurück. Im allgemeinen kann man folgenden Ausführungen Kearns' zustimmen:

1. Keine der Hss. stellt GrII als solche dar; als Rezension ist sie uns nicht überliefert. Die «Zeugen» von GrII überliefern den Text von GrI, der unter dem Einfluß einer oder mehrerer Hss. vermehrt ist.

2. GrII ist nicht eine unabhängige neue Übersetzung. Der zweite Übersetzer hat die vorliegenden griech. Hss. benützt und dort neu übersetzt, wo er es für notwendig hielt.

3. 248 hat manche Lesarten, die auf eine alte hebr. Vorlage zurückgehen, die GrI nicht übersetzte, sondern erst GrII uns überlieferte.

4. Die Zusätze in den Hss. bieten nicht das gesamte Material von GrII, sondern nur eine Auswahl.

5. Alle Tochterübersetzungen des griech. Sir sind wichtig und nützlich, aber nur die lateinische Übersetzung (La) ist grundlegend.

6. Die griech. Väterzitate, namentlich die des Clemens von Alexandrien und der späteren biblischen Florilegien, auf die bereits Hart S. 321–345 und 346–370 verweist, bestätigen GrII.

Kearns stimmt Segal in drei Punkten zu: 1. GrI liegt eine eigene hebr. Rezension zugrunde, 2. Ein Teil der Interpolationen von GrII geht auf einen erweiterten hebr. Text zurück. 3. Ein Teil der Interpolationen ist griech. Ursprungs. Dagegen kann Kearns Segal nicht beipflichten, wenn er nur auf Grund des textlichen Befundes GrII in die *vor*christliche Zeit verlegt. Um die Zeit zu bestimmen, müsse der *Inhalt* der Zusätze genauestens untersucht werden. Diese Aufgabe hat sich Kearns gestellt und bringt deshalb in dem Hauptteil seiner Untersuchung (S. 89–224) die *Eschatologie* von Sir II, die er vor allem durch Aufzeigung der Parallelen in der jüdischen Literatur darstellt. Kearns weist nach, daß Sir II von den eschatologischen Anschauungen, wie sie in Ps 15 (16) und 16 (17), Dn 12 und in den apokryphen Schriften, namentlich in dem Buch der Jubiläen, vorliegen, abhängig ist. Diese theologischen Ideen verweisen in die *vor*christliche Zeit: die hebr. Vorlage von GrII und damit auch GrII selbst gehört in das erste vorchristliche Jahrh., genauer in die Zeit 75–60 v. Chr. (in die gleiche Zeit gehört auch die hebr. Rezension, die die Vorlage für Syr bildet).

Segal und Kearns haben teilweise klar gesehen und GrII richtig beurteilt. In der chronologischen Fixierung können jedoch keine so sicheren Punkte angegeben werden; hier kann nur gesagt werden, daß GrII, der erstmals deutlich von Clemens Alexandrinus benutzt wird und damit in das zweite nachchristliche Jahrh. zurückgeht, *vielleicht* schon vorchristlich ist.

VII.

Die ganz «einfache» Lösung von de Bruyne stimmt jedoch nicht, wie auch die Erklärung Smend's (und seiner Nachfolger) nicht befriedigt. Beide Gelehrte haben einige richtige Spuren von GrII gefunden, jedoch ihn selbst nicht. Die Lösung ist vielmehr in der folgenden Weise zu suchen:

Wie bei der Untersuchung über die hexaplarische und lukianische Rezension muß man von den anderen Büchern der LXX, namentlich der Proph.-Sept., ausgeben. Hier ist deutlich zu sehen,

daß Origenes (und auch Lukian) ihre Zusätze und Wortlautänderungen nicht direkt von einer hebr. Handschrift, sondern von den jüngeren griech. Übersetzern, namentlich von Theodotion, bezogen. So wird es sich auch beim griech. Sir verhalten haben. Sicher wurden sehr bald, vielleicht schon in vorchristlicher Zeit von Sir entweder neue Übersetzungen oder Revisionen an Hand des hebr. Textes, der allerdings teilweise eine andere Textform als die uns bekannten Stücke hatte, hergestellt. Denn es geriet niemals die Tatsache in Vergessenheit, daß ein *hebr.* Urtext von Sir vorhanden war, und was lag hier näher, als den griech. Text mit dem hebr. Text zu vergleichen? Zu den anderen (protokanonischen) Büchern sind uns die drei Übersetzer Aquila, Symmachus und Theodotion namentlich bekannt; aber wir wissen, daß es außer ihnen noch andere anonyme Übersetzer und Rezensenten gab, wie vor allem die jüngst gefundene Lederrolle mit Dodekaprophetontexten zeigt. Man kann annehmen und es aus dem Wortschatz von GrII auch beweisen, daß nicht nur eine, sondern mehrere griech. Übersetzungen oder Revisionen des Sirach im Umlauf waren. Diese wurden fleißig benützt und schon von Origenes mit dem alten griech. Text des Enkels verglichen und bearbeitet; besonders hat man die fehlenden Teile ergänzt, ganz so wie es Origenes später in seiner Hexapla getan hat. Solche «hebraisierenden» Texte lagen bereits Clemens von Alexandrien vor, der gerade von Sir zahlreiche Zitate bringt, die GrII nahe stehen. Ebenso bildeten sie die Vorlage der Vetus Latina, die zahlreiche Reste von GrII im lateinischen Wortlaut bezeugt; hier trifft sie gelegentlich mit dem Text der biblischen Florilegien (Anastasius Sinaita, Antiochus Monachus, Antonius Melissa, Johannes Climacus, Johannes Damascenus, Maximus Confessor) zusammen, die die griech. Form noch haben. Schließlich haben Origenes (oder ein Späterer) und Lukian diese Quellen ausgeschöpft, und aus den Rinnsalen ihrer Rezensionen sind uns wertvolle Teile der jüngeren griech. Übersetzungen des Sir geflossen, die man meinetwegen als «GrII» bezeichnen kann, wobei aber immer bemerkt werden muß, daß GrII keine einheitliche Größe ist.

Erst eine genaue Untersuchung des Wortschatzes von GrII, die in einem eigenen Aufsatz gemacht werden soll, kann die Vorlage von *O* (und *L*) näher charakterisieren und sie vielleicht auch zeitlich genauer festlegen.

(Abgeschlossen am 31. März 1960)

Die Hirtenallegorie Zach 11, 4—14

Von M. Rehm, Eichstätt

Herrn Prof. Dr. Dr. F. Nötscher zum 70. Geburtstag

Der Abschnitt Zach 11, 4–14 gehört, wie schon oft bemerkt wurde, zu den eigenartigsten Stücken des AT. Alle Erklärer [1] sind sich darüber einig, daß eine Allegorie vorliegt. Doch wurde sie schon von Anfang an sehr verschiedenartig gedeutet. Die folgenden Ausführungen wollen versuchen, sie als Darstellung des Verhältnisses zu verstehen, das während der Zeit des Alten Bundes zwischen Gott und Volk bestand, wobei Gott durch die Sendung seiner Propheten und durch besondere Fügungen sein Wohlwollen und seine Fürsorge für das Volk bekundete, dieses aber sich immer wieder der Leitung Gottes zu entziehen trachtete, sein Bemühen geringschätzte und dafür wiederholt Strafe über sich ergehen lassen mußte.

Der Prophet berichtet von einer sinnbildlichen Handlung, die ihm von Gott aufgetragen wurde. Was hier erzählt wird, erinnert an die Erlebnisse anderer Propheten, die ebenfalls durch auffallende, eindrucksvolle Geschehnisse kommende Ereignisse ankündigen mußten [2], unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß diesmal der Befehl nicht wirklich ausgeführt wird und «nach Art und Inhalt auch gar nicht ausgeführt werden kann» (Nötscher). In dieser Hinsicht ist Zach 11, 4–14 mit Jer 25, 15–29 vergleichbar; denn auch der Befehl, alle Völker aus dem mit Zornwein gefüllten Becher Jahwes trinken zu lassen, konnte nicht vollzogen werden [3]. In beiden Fällen genügte die Beschreibung einer nur vorgestellten Handlung, um die vom Propheten beabsichtigten Gedanken auszudrücken.

Der biblische Text gibt keine Deutung der Allegorie. Mancher Zug wird dadurch aufgehellt, daß mehrmals unvermittelt von der Darstellung des Bildes zur Schilderung der Wirklichkeit über-

---

[1] Die Kommentare zum Buch Zach werden in den folgenden Anmerkungen nur mit dem Namen ihrer Verfasser zitiert.

[2] Vgl. 1 Kg 11, 29–39; 2 Kg 13, 14–19; Is 20, 2–5; Jer 13, 1–11; 19, 1–11; 27, 1–3; 32, 1–15; 43, 8–13; 51, 59–64; Ez 4, 1–12; 12, 1–20; 37, 15–28.

[3] Vgl. G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten: AbhTANT 25, Zürich 1953, 100.

gegangen wird. Doch reichen diese Hinweise nicht aus, um alle Rätsel zu lösen.

I.

Die ersten Sätze beschreiben die trostlose Lage, in der sich die Herde befindet: V. 4: «*So sprach Jahwe, mein Gott: Weide die Schlachtschafe! 5. Ihre Käufer schlachten sie, ohne dafür zu büßen, und ihre Verkäufer sagen**: *‹Gepriesen sei Jahwe, ich werde reich›. Ihre Hirten haben** *kein Mitleid mit ihnen*». Der Prophet spricht von «Schlachtschafen», die nur des materiellen Nutzens wegen gehalten werden. Der Verkäufer ist glücklich, wenn er sie gegen hohen Preis aus seiner Herde weggeben kann, und der Käufer übernimmt sie nur, um sie zu schlachten. Mitleid mit den Tieren, das sich in liebevoller Pflege äußern würde, besteht nirgends. Mit der Bemerkung, daß die Käufer die Tiere schlachten, «ohne dafür zu büßen», ist ein Zug in das Gleichnis gebracht, der nur für den besonderen Fall der Anwendung Geltung hat. Daß der Besitzer einer Herde Tiere verkauft und schlachtet, ist sein natürliches Recht. Hier aber wird es als Handlung bezeichnet, die Strafe verdient. Es ist demnach nicht an Eigentümer gedacht, die frei über ihre Tiere verfügen können. Die Genannten sind nur Treuhänder, die im Dienst eines anderen stehen. Dieser aber läßt die ungerechten Verwalter seines Besitzes gewähren, ohne sie zur Rechenschaft zu ziehen, weil er selbst seiner Herde zürnt, wie die Fortsetzung der Gottesrede feststellt:

V. 6: «*Denn ich habe kein Mitleid mehr mit den Bewohnern des Landes, spricht Jahwe. Siehe, ich lasse einen jeden in die Hand seines Hirten** *und in die Hand seines Königs fallen. Sie zerschlagen das Land und ich rette nicht aus ihrer Hand.*» Der Prophet geht unvermittelt aus der Beschreibung des Bildes zur Darstellung der Wirklichkeit über und gibt zugleich die Deutung für die bisher vorgelegten Punkte der Allegorie[4]. Daraus wird ersichtlich, daß unter der Herde das Volk, unter ihrem Eigentümer Gott selbst zu verstehen ist. Mit den Verkäufern, Käufern, Hirten und Händlern sind die herrschenden Stände des Volkes bezeichnet, die in selbstsüchtiger Weise das Volk ausbeuten. Der dem Pro-

---

* in der Übersetzung bezeichnet allgemein anerkannte Korrekturen des hebräischen Textes. – Die Textüberlieferung untersucht T. Jansma, Inquiry into the Hebrew Text and the Ancient Versions of Zechariah IX–XIV: OTS VII 1–142.

4 V. 6a gehört nach dem Satzbau zu V. 5. Zugleich vollzieht sich der Übergang vom Gleichnis zur Deutung. V. 6bc bietet die Deutung der in V. 5 enthaltenen Aussagen der Allegorie.

pheten gegebene Befehl, die Schlachtschafe zu weiden, bedeutet dessen Verpflichtung, für die Erhaltung und das Wohlergehen des Volkes zu arbeiten.

Die Könige werden in der babylonischen Literatur und auch bei Homer «Hirten» ihrer Völker genannt. Der Vergleich will ihre Stellung als Lenker und Leiter des Volkes, aber zugleich auch ihre Aufgabe, für ihre Untergebenen zu sorgen, umschreiben. In der Bildersprache des AT werden auch die im Dienst des Königs stehenden höheren Beamten «Hirten» genannt[5]. Oberster Hirt des Volkes ist Gott selbst[6]. Die Aufzählung: Verkäufer, Käufer, Hirten und Händler umfaßt den ganzen Personenkreis, der sich an den Schafen bereichern will. Ihm entspricht im staatlichen Leben die Gesamtheit der an führender Stelle stehenden Beamten, die zu ihrem persönlichen Vorteil ihre Gewalt mißbrauchen. Daß durch jede einzelne im Gleichnis genannte Gruppe eine besondere Klasse von Ausbeutern bezeichnet wäre, ist daher nicht anzunehmen[7]. Die Aufzählung geschieht nur zum Verständnis des Gleichnisses.

In V. 5 wurde gesagt, daß die leitenden Stände ihr schlimmes Tun betreiben können, ohne dafür zu büßen. Sie würden also Strafe verdienen. Nach orientalischer, vor allem biblischer Vorstellung ist Gott der König des Volkes. Der irdische König ist nur sein Stellvertreter und führt im Namen und Auftrag Gottes die Regierungsgeschäfte[8]. Er ist nur Treuhänder und daher verpflichtet, das Volk so zu regieren, wie Gott selbst es tun würde. Als Stellvertreter Gottes ist er nicht befugt, die Arbeit und das Vermögen des Volkes zu seiner persönlichen Bereicherung auszunützen (vgl. Neh 9, 37).

Der beklagte Mißbrauch der Gewalt ist aber nur möglich, weil Gott selbst mit den Bewohnern des Landes kein Mitleid mehr empfindet. Er ist es, der die Angehörigen des Volkes ihren Vorgesetzten zur Ausbeutung überläßt. In Israel bestand die Über-

---

[5] Eine Zusammenstellung der Belege gibt V. Hamp, Das Hirtenmotiv im AT: Festschrift-Faulhaber, München 1949, 11f.

[6] Hamp a. a. O. 14–16; vgl. auch Joach. Jeremias im TWNT VI, 486f.

[7] Ähnlich Sellin. Marti versteht unter den Käufern und Verkäufern die führenden Parteien und Familien in Jerusalem, die um die Herrschaft und das Hohepriesteramt stritten, unter den Hirten die in ihrem Dienst stehenden Hohenpriester (vgl. auch Gelin). Nach neueren Kommentaren sind mit den Käufern und Verkäufern die sich bereichernden oberen Stände, mit den Hirten die unmittelbar Regierenden bezeichnet (Nowack, Horst). C. Brouwer (Wachter en Herder. Een exegetische studie over de herder-figuur in het Oude Testament, inzonderheid in de pericopen Zacharia 11 en 13:7–9, Wageningen 1949) sieht in den Käufern, Verkäufern und Hirten die drei Stände der Fürsten, Priester und Propheten.

[8] Vgl. J. de Fraine, L'aspect religieux de la royauté israélite (Analecta Biblica 3), Rom 1954, 117–141.

zeugung, daß alles Geschehen in der Welt von Gott gelenkt wird, so daß nichts ohne seine Zulassung eintreten kann. Was die Menschen von sich aus planen und unternehmen, dient zugleich den Absichten Gottes. Diese Überzeugung findet ihren sprachlichen Ausdruck, indem alles, was sich ereignet, also auch die Vergewaltigung des Volkes, auf Gott zurückgeführt wird.

Die Gründe, warum Gott die Unterdrückung geschehen läßt, werden nicht genannt. Für den Propheten und seine Leser konnte es aber nicht zweifelhaft sein, daß es nur der Sünden des Volkes wegen geschieht[9]. Gott gibt seinem Volk die Herrscher, die es auf Grund seiner sittlichen Beschaffenheit verdient[10].

Die Gottesrede beschreibt die schlimme Lage des Volkes nicht als Zustand, der nur im Augenblick noch besteht, nun aber durch die Tätigkeit des Propheten beseitigt werden soll, sondern betont zugleich ihre Fortdauer. Gott überliefert einen jeden der Gewalt seines Hirten und Königs und «rettet nicht aus ihrer Hand». Die Erklärung, daß Gott kein Mitleid mehr mit den Bewohnern des Landes empfindet, bedeutet, daß die eingetretenen Mißstände erhalten bleiben[11]. Damit aber stehen diese letzten Sätze der Gottesrede in einem Gegensatz zu ihrem Anfang; denn mit dem Auftrag an den Propheten, das Volk zu weiden, bekundet Gott, daß er auf das Wohl des Volkes bedacht ist und eine Besserung herbeiführen will. Der hier beobachtete Widerspruch ist auch im Bericht über die Berufung der Propheten Isaias und Ezechiel anzutreffen. Isaias erhält die Weisung, das Herz des Volkes zu verfetten, seine Ohren taub und seine Augen blind zu machen (Is 6, 10). Der Befehl kann nicht bedeuten, daß er es für die Ermahnungen Gottes unzugänglich machen und es in der Sünde verhärten soll; denn er wird in diesem Augenblick zum Verkünder der Heiligkeit Gottes bestellt. Seine Aufgabe sollte es fortan sein, an der Besserung der Sitten zu arbeiten. Durch den eigenartigen Wortlaut soll vielmehr nur festgestellt werden, daß man den Mahnungen des Propheten mit Ablehnung und Trotz begegnen wird, so daß er den angedrohten Untergang nicht mehr verhindern kann (Is 6, 11–13). Auch bei der Berufung Ezechiels wird auf die Widerspenstigkeit des Volkes hingewiesen, die den Erfolg der prophetischen Predigt unmöglich und das Strafgericht unabwendbar macht (Ez 2, 3–7; 3, 4–9). Trotzdem wird er zu ihm gesandt. «Sie sollen wissen, daß ein Prophet

---

[9] Junker, Nötscher.

[10] Vgl. 1 Sm 8, 18; Neh 9, 37; Is 3, 4; 19, 4; Dn 3, 32; Os 13, 11.

[11] Damit ist zugleich gesagt, daß auch die Sündhaftigkeit des Volkes fortdauert und aus diesem Grund eine Wendung des Geschicks nicht erfolgen kann.

in ihrer Mitte war» (Ez 2, 5; 33, 33; vgl. auch 3, 16–21). Diese gleiche Gedankenverbindung ist nun auch in Zach 11, 4–6 vorhanden. Der Prophet wird beauftragt, sich um das Volk zu bemühen, obwohl Gott ihm schon bei der Berufung verkünden muß, daß seine Arbeit ohne Erfolg bleiben wird und er die erwartete Besserung der Verhältnisse nicht herbeiführen kann. Die Herde, die er zu weiden hat, sind Schlachtschafe, dazu bestimmt, getötet zu werden [12].

Bei der nun folgenden Beschreibung der Tätigkeit des Propheten ist das Ineinandergreifen des göttlichen und menschlichen Tuns zu beachten. Der Prophet schreibt sich Handlungen zu, die nur Gott ausführen kann [13], und ebenso betrachtet Gott die Behandlung, die der Prophet erfährt, als wäre sie ihm zugefügt worden. Der Prophet ist so sehr Beauftragter und Stellvertreter Gottes, daß sein Tun das Wirken Gottes und seine Ablehnung die Zurückweisung Gottes bedeutet [14].

Die Verse 7 und 8a berichten von der Ausführung des Befehls: *«So weidete ich die Schlachtschafe für die Schafhändler*. Ich nahm mir zwei Stäbe. Den einen nannte ich ‹Huld› und den anderen nannte ich ‹Verbindung›. So weidete ich die Schafe. Und ich beseitigte die drei Hirten in einem Monat.»* Mit dem Auftrag, die Herde zu weiden, übernimmt der Prophet die Verpflichtung, das Volk zu erhalten und ihm ein Leben unter geordneten Verhältnissen zu sichern. In welcher Weise er dies zu erreichen sucht, wird nicht gesagt. Auf Grund der atl Bundesordnung bestand die Überzeugung, daß es dem Volk nur dann gut gehen wird, wenn es die im Bund übernommenen Verpflichtungen erfüllt. Was die Allegorie «Hirtentätigkeit» nennt, umschreibt demnach nur die allen Propheten gemeinsame Aufgabe, das Volk zur alleinigen Anerkennung und Verehrung Jahwes und zur getreuen Befolgung seiner Gebote zu ermahnen. Da in Zach 11, 5 die sozialen Mißstände als Anlaß zur Sendung des Propheten erscheinen, mag der Verfasser des Spruches den Kampf gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung des Volkes durch habsüchtige Vorgesetzte als seine vordringlichste Pflicht betrachtet haben. Tatsächlich hätten

---

[12] Vielfach wird V. 6 als spätere Einfügung betrachtet (Marti, Nowack, Haller, Horst, Elliger, Gelin). Zur Begründung wird angegeben, daß hier der «Erde» das Gericht angedroht wird, während sonst nur von Israel und Juda gesprochen wird. Doch ist diese Annahme nicht zwingend. Das Wort ʾæræṣ kann ebenso das Land Israel oder Juda bezeichnen. Als Deutung der bisher vorgelegten Punkte der Allegorie kann der Vers sehr gut ursprünglich sein. V. 6a ist auf jeden Fall zum Verständnis des Vorausgehenden notwendig. – Knabenbauer-Hagen verstehen den Vers als Drohung gegen die Ausbeuter des Volkes.

[13] Der Abschluß und die Auflösung des Bundes mit den Völkern können nur das Werk Gottes sein.

[14] Die Darstellung erinnert an den «Engel Jahwes» in Gn und Ex.

auch die von den Propheten vorgetragenen Lehren eine gesunde Grundlage für das Gedeihen des Volkes und Staates bilden können. Im Fall des Gleichnisses ist aber vorausgesetzt, daß die führenden Kreise den Erwerb des Volkes an sich reißen, und daher kann die Allegorie sagen, daß der Prophet die Herde für die Schafhändler weidet. Seine Tätigkeit würde nur ihnen zugute kommen [15].

Bei der Ausübung seines Hirtenamtes bedient sich der Prophet zweier [16] Stäbe. Sie bezeichnen Maßnahmen, die zur Rettung des Volkes getroffen werden und tragen die Namen «Huld» und «Verbindung».

Die Huld besteht, wie aus V. 10 hervorgeht, in einem «Bund», den Gott mit allen [17] Völkern geschlossen hat. Über seinen Inhalt wird nicht berichtet. Der Vergleich mit dem Hirtenstab und der Name «Huld» kennzeichnen ihn als Vorzug, den Gott seinem Volk gewährt. Dem entspricht es, daß seine Auflösung zur Strafe geschieht.

Er bedeutet demnach, daß Gott die Völker hindert, feindliche Angriffe gegen das Volk Israel zu unternehmen. Von einem solchen Eingreifen Gottes ist allerdings im AT nicht die Rede. Doch bestand die Überzeugung, daß jedes Geschehen im Leben der Völker unter der Leitung Gottes steht. Er ruft die feindlichen Heere zur Vollstreckung seiner Strafgerichte herbei [18]. Wenn auch Eroberungslust sie zum Kriege treibt, so ist diese bereits so von Gott gelenkt, daß sie sich zur Bestrafung eines schuldig gewordenen Volkes auswirken muß [19]. Ebenso sind Ruhe und Friede das Werk Gottes [20]. Das AT spricht daher von Furcht und Schrecken, die Gott den Nachbarn Israels einflößt [21]. Tatsache ist ferner, daß in der biblischen Sprache schon eine sich darbietende Gelegenheit als «Befehl» Gottes bezeichnet werden kann [22]. Die Unmöglichkeit, ein Vorhaben auszuführen, wird als Verhinderung durch Gott verstanden [23]. Mehrmals sprechen Gesetz und Propheten die Drohung aus, daß Gott zur Bestrafung des Ungehorsams Heuschreckenschwärme oder wilde Tiere in die Felder und

---

[15] Möglich wäre auch die Deutung, daß der Prophet in ihrem Dienst tätig ist, das heißt, die Arbeit leistet, die sie zu erfüllen hätten.

[16] Von zwei Stäben ist die Rede, weil die Absicht des Gleichnisses die Zweizahl fordert. Aus der Stelle darf daher nicht geschlossen werden, daß zur Ausrüstung eines Hirten in Palästina zwei Stäbe, der eigentliche Stab und eine Keule als Waffe, gehörten (Nötscher). – Eine andere Bedeutung haben die beiden Stäbe in der sinnbildlichen Handlung Ezechiels. Dieser fügte zwei Stäbe zusammen, um die erwartete Wiedervereinigung der jetzt getrennten Reiche Israel und Juda darzustellen (Ez 37, 15–17).

[17] Nach Marti (Kautzsch-Bertholet) und Elliger wäre der Bund mit Israel gemeint. Marti streicht daher «mit allen Völkern». Nach Elliger hätte der Prophet ursprünglich den Singular geschrieben: «mit dem Volk». Die Änderung in den Plural wäre erfolgt, um die Drohung gegen Israel in eine solche gegen die Menschheit umzudeuten.

[18] Is 5, 26; 7, 18; 9, 10f; 13, 1–5; 37, 26; 41, 2. 25; 45, 1–4; 46, 11; Jer 5, 15; 25, 9; 50, 9; 51, 1f; Ez 26, 3–7; 28, 7; 30, 11; Am 6, 14; Hab 1, 6; Zach 10, 8.

[19] Is 10, 5–11; Jer 51, 20–23.

[20] Lv 26, 6; 2 Sm 7, 10f; 1 Kg 5,18; Is 26, 12; 57, 19 u. ö.

[21] Dt 2, 25; 11, 25; 28, 10; 1 Chr 14, 17.

[22] 1 Sm 24, 5. 11; 2 Sm 16, 10f; 17, 14; Is 37, 7.

[23] Gott ließ nicht zu, daß Abimelek die Frau Abrahams berührte (Gn 20, 6), daß Laban dem Jakob Schaden zufügte (Gn 31, 7), daß David durch die Ermordung Nabals in Blutschuld geriet (1 Sm 25, 26).

Fluren sendet [24], bei Gehorsam aber und in Zeiten besonderer Huld sie davon fernhält [25]. Dies wird in Mal 3, 11 als «Verbot», in Os 2, 20 (und Job 5, 23) als «Bund», den Gott mit den Tieren der Erde und den Vögeln des Himmels schloß, bezeichnet. Auf Grund solcher Vorstellungen ist es möglich, daß ein länger dauernder Friedenszustand, während dessen kein Feind Israel angriff, als «Bund Jahwes mit allen Völkern» gedeutet wurde [26].

Der zweite Stab trägt den Namen «Verbindung». Er versinnbildet, wie in V. 14 gesagt wird, die Verbrüderung der beiden Reiche Israel und Juda, in die das Zwölfstämmevolk sich teilte [27].

Beide Tatsachen, das Fehlen von Störungen durch Nachbarvölker und die Freundschaft zwischen den beiden israelitischen Reichen, deutet der Prophet als Mittel, die das Wohl des ganzen Volkes fördern sollten. Beide Güter können sich aber nur voll auswirken, wenn sie längere Zeit hindurch gewährt werden.

Als besondere Handlung, die der Prophet nach der Übernahme seines Auftrags vollzieht, wird die Entfernung von *drei Hirten* in einem Monat genannt. Da sie zu den Maßnahmen gehört, die er bei der Ausübung seiner Hirtentätigkeit durchführt, muß sie als Wohltat für die Herde verstanden werden. Die Gemaßregelten sind demnach schlechte Hirten, die entlassen werden, damit sie nicht weiteren Schaden anrichten. Aus dem Wortlaut wird nicht ersichtlich, ob sie in ihrer Tätigkeit aufeinanderfolgten und dabei zusammen nicht einmal einen Monat Arbeitszeit erreichten, oder ob sie seit längerer Zeit schon gemeinsam im Dienst standen und nun alle drei im Verlauf eines Monats, etwa im ersten Monat des Propheten, beseitigt wurden. Doch mag die Verwendung des bestimmten Artikels («die» drei Hirten) einen Fingerzeig zur Erklärung geben. Die Ausdrucksweise «der Hirt» setzt voraus, daß im gegebenen Fall nur *ein* Hirt an der Spitze der Herde steht [28]. «Die drei Hirten» sind daher die Männer, die während der Zeit des Propheten nacheinander als Hirten die Leitung der Herde über-

---

[24] Ex 10, 4; Lv 26, 22; Dt 28, 38; Ez 5, 17; 14, 15; Am 4, 9.

[25] Lv 26, 6; Is 35, 9; Ez 34, 25.

[26] Vgl. auch Ps 105, 15.

[27] H. Cazelles (La mission d'Esdras: VT 4 [1954] 138) leitet den Namen *ḥob^{e}lim* ab von *ḥābal* II (ein Pfand nehmen, pfänden). Das Partizip bezeichne habsüchtige Kaufleute, näherhin die mächtigen samaritanischen Kreise, die mit dem höheren Klerus in Jerusalem verbündet waren und das Volk ausbeuteten (vgl. Anm. 47).

[28] Marti (im Kurzen Hand-Commentar zum AT) schließt aus der Verwendung des Artikels, daß die drei Hirten im Vorhergehenden ursprünglich erwähnt waren, demnach ein Stück des Textes (durch Einfügung des V. 6) verloren ging. Nach Sellin bedeutet er, daß von drei den Hörern bekannten Persönlichkeiten gesprochen wird. Da V. 8b an V. 7 anschließt, verstehen Mitchell, Nowack, Marti (Kautzsch-Bertholet), Elliger den Satz als Glosse. Sie kam nach Elliger als Bemerkung eines Lesers in den Text, der in einem ganz bestimmten, für uns nicht mehr greifbaren Ereignis seiner Tage die Erfüllung des als Weissagung mißverstandenen Prophetenwortes sah.

nahmen. Da die Arbeit in der Natur an den Kreislauf des Jahres gebunden ist, wird eine Änderung des Dienstverhältnisses bei einem Hirten in der Regel nur am Ende des Jahres erfolgt sein. Die Entfernung von drei Hirten in einem Monat bedeutet daher eine vorzeitige Entlassung. Setzt man nun als kürzeste Frist für Lohnverträge ein Arbeitsverhältnis von nur zehn Tagen Dauer voraus, so treffen drei Hirten auf einen Monat. Damit wäre durch diese Zahlen ausgesprochen, daß der Prophet unfähige Hirten innerhalb der kürzesten Frist, die möglich war, wieder entfernte, so daß mehrere zusammen nur einen Bruchteil der sonst gewohnten Zeit erreichten. Die Zahlen sind aus der Situation des Gleichnisses gewählt und gelten nur für die hier bestehenden Verhältnisse. Bei der Anwendung auf die Wirklichkeit sind andere, nämlich die den Verhältnissen des Staatslebens entsprechenden Zahlen zu erwarten. Somit ergibt sich als Sinn der Stelle, daß innerhalb kürzester Frist mehrmals ein Wechsel in der obersten Leitung des Volkes eintrat, so daß mehrere Herrscher zusammen nur einen Teil der Zeit erreichten, die als die gewöhnliche Regierungsdauer eines Königs angesehen wird. Auf diese Weise sollte das Volk vor Schaden bewahrt bleiben[29].

Man könnte allerdings geltend machen, daß die drei Hirten in der Erzählung überhaupt keine Berechtigung besitzen, da doch der Prophet die Hirtenaufgabe übernimmt. Dieses Bedenken ist aber nur im Fall des Gleichnisses berechtigt; denn die Herde benötigt nur *einen* Hirten. Anders ist die Wirklichkeit, die auf diese Weise beschrieben werden soll. Über dem irdischen König steht im israelitischen Staat Gott als der eigentliche Herrscher des Volkes. Um dieses Verhältnis darzustellen, ist in der Parabel neben dem Propheten, der die Rolle Gottes spielt, ein Hirt als Vertreter des Königs gefordert. Nur der Anwendung wegen ist dieser Zug eingefügt.

---

[29] Ein Zeitraum von zehn Tagen als Mindestdauer ist in Gn 24, 55 vorausgesetzt.– Die Aussage über die drei Hirten erinnert an die sieben Hirten in Mich 5, 4: «Wenn Assur in unser Land kommt, wenn es unsere Burgen betritt, stellen wir ihm sieben Hirten entgegen, acht Fürsten aus dem Volk». Die Bezeichnung des Fürsten als Hirt setzt den Vergleich des Volkes mit der Herde voraus. Der in das Land einfallende Feind entspricht dann dem wilden Tier, das in die Herde eindringt. Gewöhnlich wird nur *ein* Hirt zum Schutz der Herde und zur Abwehr des Raubtieres bereitstehen. Im Falle Israels aber werden sieben oder gar acht Hirten dem angreifenden Räuber entgegentreten. Durch die Siebenzahl ist also der denkbar größte Schutz umschrieben. – In der Tiervision Dn 7 ist von einem Bären die Rede, der noch drei Rippen im Rachen hält und bereits wieder die Aufforderung zu weiterem Fraß erhält. Die drei Rippen bezeichnen nicht drei eroberte Reiche. Ihre Erwähnung dient nur zur Beschreibung der Eroberungslust des Reiches, das durch das Tier versinnbildet wird.

Trotz aller Bemühungen kommt es zu einer Spannung zwischen Prophet und Volk: V. 8b: «*Doch wurde ich ihrer überdrüssig und auch sie verabscheuten* * *mich.*» Die Gründe, die das Zerwürfnis herbeiführen, werden nicht genannt. Auf Grund der Erlebnisse, die von allen Propheten berichtet werden, wird man auch hier annehmen müssen, daß ihn das Volk als lästigen Sittenprediger empfand und seine Mahnungen ablehnte.

Der Prophet weigert sich aber, noch weiterhin Hirt des Volkes zu sein: V. 9 «*Da sprach ich: ‹Ich will euch nicht mehr weiden. Was sterben will, mag sterben, und was beseitigt werden will, mag beseitigt werden. Von denen, die übrig bleiben, mag eines das Fleisch des anderen fressen.›* 10. *Und ich nahm meinen Stab Huld und zerschlug ihn, um meinen Bund zu lösen, den ich mit allen Völkern geschlossen hatte.* 11. *Er wurde an jenem Tag gelöst und die Schafhändler* *, *die auf mich achtgaben, erkannten, daß es das Wort Jahwes war.*» Der Prophet ist zum Volk gesandt worden, um für seine Erhaltung und sein Wohl zu arbeiten. Er weiß, daß mit dem Aufhören seines Wirkens auch Gott sich zurückzieht. Das Schicksal, das dadurch dem Volke droht, wird in düsteren Worten beschrieben. Es erscheint als Strafe für die Zurückweisung des Propheten. Daraus folgt zugleich, daß dieser bei der Ablehnung seines Berufes nicht aus persönlicher Verstimmung, sondern in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes handelte.

Zwei Strafarten werden noch besonders erwähnt. Die eine besteht darin, daß ein jedes Tier das Fleisch des anderen auffressen soll. Damit ist ausgesprochen, daß die Angehörigen des Volkes sich gegenseitig vernichten. Zu allen Zeiten führen die Propheten Klage über Ausbeutung der Hilflosen und Schwachen durch gewissenlose Beamte, Bestechlichkeit der Richter, Rechtsbeugung, Unterdrückung der Armen, Witwen und Waisen. Nun waren aber gerade diese sozialen Mißstände der Anlaß zur Sendung des Propheten. Indem das Volk seine Mahnungen verwarf, macht es die ihm zugedachte Hilfe unmöglich. Es erleidet daher die Strafe, die es verdient. Außerdem soll es nun auch von Kriegen heimgesucht werden. Der Prophet zerbricht den Stab «Huld» und drückt damit aus, daß der Bund aufgehoben ist, der die Völker bisher hinderte, gegen Israel Kriegszüge zu unternehmen.

Diese Entwicklung bleibt nicht ohne Eindruck auf die leitenden Kreise des Volkes. Das Unglück wird als Strafe erkannt, und man macht wohl auch Versuche zur Besserung. Doch ist diesen kein Erfolg beschieden.

Die nächste Aussage will noch einen besonderen Zug in der Tätigkeit des Propheten hervorheben: V. 12 *«Da sprach ich zu ihnen: ‹Wenn es euch gefällt, gebt mir meinen Lohn, wenn nicht, so laßt es!› Und sie wogen mir dreißig Silbersekel als meinen Lohn dar.* 13. *Doch Jahwe sprach zu mir: ‹Wirf ihn in den Schatz*, den herrlichen Preis, den ich ihnen wert bin!› Und ich nahm die dreißig Silbersekel und warf sie im Haus Jahwes in den Schatz*».* Die Forderung des Lohns entspricht dem im Gleichnis vorgelegten Fall. Der Hirt wird spätestens nach Beendigung des Dienstverhältnisses für seine Arbeit entschädigt. Aus dieser Bemerkung folgt aber nicht, daß auch der Prophet nur gegen Lohn wirkte. Er ist ja nicht Beauftragter des Volkes, sondern empfängt seine Weisungen von Gott. Doch eignet sich dieser Zug, um die Wertschätzung auszudrücken, die man der Arbeit des Propheten und seines Auftraggebers entgegenbrachte. Nur aus diesem Grund ist er in der Allegorie verwendet. Der Prophet fordert den Lohn für die geleistete Arbeit, überläßt es aber den Führern des Volkes, dessen Höhe zu bestimmen. Dadurch zwingt er sie, zu bekennen, welche Bedeutung sie seinem Bemühen zumessen. Außerdem stellt er es ihnen anheim, den Lohn zu geben oder ihn zu verweigern. Damit spricht er aus, daß sein Tun nicht des irdischen Vorteils wegen geschah. Man gibt ihm dreißig Silbersekel. Gott aber befiehlt, sie in den Tempelschatz zu legen. Dadurch soll gelehrt werden, daß der Dank für die Leistungen des Propheten Gott gebührt [30]. Er gab dem Propheten die Vollmacht, in seinem Namen aufzutreten. Der Prophet ist nur Werkzeug und Sprecher Gottes. Allerdings wird sein Bemühen sehr gering bewertet. Dreißig Silbersekel sind nach Ex 21, 32 der Betrag, der als Ersatz für einen getöteten Sklaven bezahlt werden mußte. So wird durch diese Summe ausgesprochen, daß man die Arbeit und Sorgen Gottes und seines Propheten nicht höher einschätzt als die Leistung eines Sklaven. Ironisch wird sie daher «herrlicher Preis» genannt [31].

---

30 Dieser Gedanke ist auch in 2 Kg 5 vorhanden. Elisäus lehnte es ab, mit dem Syrer Naaman zusammenzutreffen, um nicht den Eindruck zu erwecken, als würde seine Wunderkraft die Heilung bewirken. Er wollte nur der Sprecher Gottes sein und mitteilen, unter welchen Bedingungen Gott das Wunder wirkt. Ebenso weigert er sich, nach erfolgter Heilung ein Geschenk anzunehmen, da sie nicht sein, sondern Gottes Werk war.

31 Die Übersetzung «Schatz» beruht auf einer Änderung des hebräischen Textes, die von der Mehrzahl der Kommentare gebilligt wird (ʼôṣār statt jôṣer = Töpfer, Gießer). Ch. Torrey (The foundry of the Second Temple at Jerusalem: JBL 55 [1936], 247–260), Junker, Elliger, Bullough behalten die überlieferte Lesart bei mit der Begründung, daß wertvolle Metalle, die in den Tempel kamen, zur Aufbewahrung eingeschmolzen wurden. Auch die dreißig Silbersekel wären zu diesem Zweck dem Gießer übergeben worden. – M. Delcor (Deux passages difficiles: Zach XII 11 et XI 13: VT 3 [1953], 67–77)

Zur Strafe für diese Geringschätzung wird auch der zweite Stab zerbrochen, der die Verbrüderung der beiden israelitischen Reiche versinnbildlicht: V. 14 *«Da zerschlug ich meinen zweiten Stab «Verbindung», um die Brüderschaft zwischen Juda und Israel zu lösen»*. So kommt zu den Mißständen im Innern und zur Bedrohung durch Feinde von außen auch noch der Zwist mit dem Brudervolk und entsteht ein Zustand höchster Ohnmacht und Gefahr.

II.

Die Allegorie hat im Verlauf der Jahrhunderte sehr verschiedene Deutungen erfahren[32]. Das NT sah in der Bemerkung über die dreißig Silbersekel den Lohn vorausgesagt, den Judas für den Verrat des Herrn empfing (Mt 27, 9). Dieser Gedanke wurde von den christlichen Vätern und Theologen übernommen und so ergab sich die Gleichsetzung des Hirten mit Christus, der sich selbst als den guten Hirten bezeichnete (Joh 10, 11). In der Auslegung der übrigen Züge des Gleichnisses ging man sehr verschiedene Wege. Doch blieb die unmittelbar messianische Deutung des Kapitels während des ganzen Mittelalters bis Calvin herrschend und fand auch in der Neuzeit noch manche Vertreter[33].

Schon früh wurde erkannt, daß neben den messianisch gedeuteten Sätzen Aussagen stehen, die über Vorgänge aus der Zeit des Propheten zu berichten scheinen. Dies führte zur typisch-messianischen Auslegung. Sie versteht die Zeitgeschehnisse zugleich als Vorbilder und Typen kommender messianischer Ereignisse. Der Undank des Volkes gegen den Hirten sei Sinnbild für den Undank, den Christus hinnehmen mußte. Der Tod des Hirten (Zach 13, 7) sei ein Typos für den Tod Christi[34].

Der neuesten Zeit gehören Bestrebungen an, die Allegorie als Weissagung erst kommender eschatologischer Ereignisse zu verstehen. M. Haller macht geltend, daß Jahwe in der Parabel als Hirt und Herrscher über die Völker erscheint. Daher müssen auch die drei Hirten Herrscher über Völker sein. Ihre Herrschaft wird von Jahwe abgelöst. Dies aber ist der Inhalt der eschatologischen

---

liest auf Grund der Septuaginta jōṣeq oder ṣōref und nimmt an, daß die dreißig Silbersekel dem Gießer überbracht wurden, damit er daraus ein Götzenbild anfertige. Danach wäre gesagt, daß Gott das Volk dem Götzendienst verfallen ließ zur Strafe dafür, daß es seine Bemühungen zurückwies. J. Hoftijzer (ebd. 409) erhebt gegen diese Deutung den Einwand, daß die Herstellung eines Götzenbildes im Tempel höchst unwahrscheinlich ist.

[32] Eine Zusammenstellung bietet J. Kremer, Die Hirtenallegorie im Buche Zacharias auf ihre Messianität hin untersucht: AtlAbh XI, 2, Münster i. W 1930.

[33] Kremer a. a. O. 31–42.

[34] Kremer a. a. O. 42–45.

Lehre von den vier Reichen, die in Dn 2 und 7 unter dem Bild der Metalle und Tiere, in Zach 1, 7–17 durch vier Engel versinnbildet werden [35].

In der Gegenwart herrscht die zeitgeschichtliche Deutung vor. Sie begegnet im christlichen Altertum bereits bei Theodor von Mopsuestia († 428). Ihre Vertreter halten fest, daß Zach 11, 4–14 über Vorgänge aus der Geschichte Israels berichtet. Meist wird angenommen, daß auf Vorkommnisse aus der Zeit des Verfassers selbst angespielt werde, die seinen Lesern bekannt waren, so daß er sich auf leise Andeutungen beschränken konnte [36]. Um sie in der Geschichte des Volkes feststellen zu können, glaubt man in der Aussage über die drei Hirten, die vom Propheten entfernt wurden, einen wichtigen Hinweis zu besitzen. Die Ergebnisse sind allerdings sehr verschieden. «Die Geschichte von Moses bis auf die Makkabäer hat man durchsucht, um zu finden, welche Könige oder Hohepriester damit gemeint sein könnten» (Nötscher) [37]. Man dachte an die drei Könige des Nordreichs Sacharja, Sallum und Menachem [38], an die Könige des Südreichs Joachaz, Jojakim und Jojakin [39], oder an drei unbekannte Hohepriester der persischen Zeit [40]. Ferner wurden vorgeschlagen die Tobiaden Simon, Menelaus und Lysimachus, die in der Nachfolge ihres Vaters Joseph als Tempelverwalter und Steuerpächter tätig waren und nach Flavius Josephus, bell. Jud. 1, 1 vom Hohenpriester Onias aus Jerusalem vertrieben wurden [41]. Häufig wird angenommen, daß Verhältnisse

---

35 M. Haller, Das Judentum (Die Schriften des AT in Auswahl, 2. Abtg. 3. Band, Göttingen 1925), 262–265.

36 Die Feststellung der erwähnten Ereignisse hängt daher engstens zusammen mit der Bestimmung der Entstehungszeit des Abschnitts.

37 Kremer a. a. O. 83–85 zählt, ohne erschöpfend sein zu wollen, 30 verschiedene Deutungen auf, die über die drei Hirten gegeben wurden.

38 Renan, Hitzig, König (aus Kremer a. a. O. 84). – Sacharja wurde nach sechs Monaten von Sallum gestürzt. Dieser konnte sich nur einen Monat behaupten und unterlag Menachem, der dann etwa sechs Jahre regierte (2 Kg 15, 8–22).

39 Van Hoonacker, Junker. – Joachaz wurde nach einer kurzen Regierung von drei Monaten vom Pharao Necho abgesetzt (2 Kg 23, 31–33). Jojakim regierte elf Jahre bis zu seinem Tod (2 Kg 23, 36 – 24, 6). Jojakin erreichte ebenfalls nur drei Monate und wurde von Nebukadnezar in die Gefangenschaft geführt (2 Kg 24, 8–16).

40 Driver in *The Century Bible* (nach Bullough).

41 Die Familie der Tobiaden, deren Sitz im Ostjordanland war, konnte während der Perserherrschaft und unter den Ptolemäern eine starke Stellung in Palästina behaupten. – Bell. Jud. 1, 1 sagt nur: «In dieser Zeit gewann Onias, einer von den Hohenpriestern, die Oberhand und vertrieb die Söhne des Tobias aus der Stadt.» Ant. 12, 5, 1 bemerkt, daß die Söhne des Tobias vom Hohenpriester Jason so bedrängt wurden, daß sie zu Antiochus flohen. – Über die Umtriebe der drei Brüder Simon, Menelaus und Lysimachus (2 Makk 4, 23. 29) berichtet 2 Makk 3f. Gegen ihre Zugehörigkeit zu den Tobiaden spricht aber doch die klare Aussage in 2 Makk 3, 4. Danach entstammten sie dem aus Neh 12, 5 bekannten Priestergeschlecht Bilga (so ist mit altlateinischen Text-

der Makkabäerzeit beschrieben sind. Hier nun begegnen die drei Hohenpriester Jason, Menelaus und Lysimachus [42], oder die drei Seleukidenkönige Antiochus IV. Epiphanes (175–163), Antiochus V. Eupator (163–162) und Demetrius I. (162–150), die innerhalb eines Zeitraums von weniger als dreißig Jahren (= ein Jahrmonat) ihr Ende fanden [43]. Andere sahen in den drei Hirten die Vertreter der drei leitenden Stände, der Fürsten, Propheten und Priester [44], oder eine Bezeichnung der Obrigkeit überhaupt [45]. – Der gute Hirt, der im Auftrag Gottes das Volk weidet, die drei Hirten entfernt, schließlich seinen Beruf aufgibt und in der beschriebenen schnöden Weise entlohnt wird, ist nach dem Wortlaut der Prophet selbst, der hier von seinen Erlebnissen berichtet [46].

In jüngster Zeit bemüht man sich, aus anderen Aussagen der Allegorie zu einem Ergebnis zu gelangen. Häufig versteht man die am Schluß des Abschnittes stehende Bemerkung über das Ende der Freundschaft zwischen Juda und Israel als Hinweis auf das Schisma zwischen Jerusalem und Samaria, das sich in der Aufhebung der Kultgemeinschaft mit der jüdischen Gemeinde und Konstituierung einer selbständigen samaritanischen Gemeinde äußerte und mit der Errichtung des Tempels auf dem Garizim endgültig wurde [47]. Vielfach ist man aber auch zum Geständnis gelangt, daß die überlieferten Nachrichten nicht hinreichen, um den geschichtlichen Hintergrund der Allegorie noch bestimmen zu

---

zeugen statt «Benjamin» zu lesen; vgl. die Kommentare von Bévenot, Abel). Die Herkunft aus einer Priesterfamilie erklärt auch die Stellung Simons als Tempelvorsteher (2 Makk 3, 4) und die Übertragung des Hohenpriesteramtes an Menelaus (allerdings mit Hilfe des Königs Antiochus, 2 Makk 4, 23). Flavius Josephus berichtet nur von einer Unterstützung des Menelaus durch die Tobiaden und bezeichnet ihn dabei unrichtig als Bruder des Onias und Jason (ant. 12, 5, 1). Vgl. auch die folgende Anmerkung.

[42] Jason wurde von Menelaus aus dem Amt verdrängt (2 Makk 4, 24). Lysimachus, der als Vertreter seines Bruders Menelaus das Priesteramt verwaltete (4, 29), wurde vom Volk erschlagen (4, 42). Menelaus selbst konnte zunächst seine Stellung behaupten (4, 50; 5, 15; 11, 29), doch dürfte mit der Aufhebung des Tempeldienstes sein Amt als Hoherpriester beendet worden sein (vgl. 13, 3). Antiochus V. Eupator ließ ihn hinrichten (13, 1–7).

[43] Vertreten von Wright (zitiert von Bullough und Kremer a. a. O. 84). – Antiochus IV. starb während eines Feldzugs nach Persien (1 Makk 6, 16; 2 Makk 9, 28). Sein Sohn Antiochus V. wurde von Demetrius festgenommen und hingerichtet (1 Makk 7, 3; 2 Makk 14, 2; Flav. Jos. ant. 12, 10, 1). Demetrius fiel im Kampf gegen Alexander Balas (1 Makk 10, 50; ant. 13, 2, 4).

[44] Franz Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, Leipzig 1890, 150. – C. Brouwer, Wachter en Herder (s. Anmerkung 7) 163.

[45] H. Frey, Das Buch der Kirche in der Weltwende. Die Kleinen nachexilischen Propheten (Die Botschaft des AT 24), Stuttgart 1957, 292.

[46] Sellin sieht in diesem Hirten den Hohenpriester Onias III., andere dachten an Onias IV.

[47] Horst, Elliger, Gelin, Eißfeldt (Einleitung in das AT², Tübingen 1956, 540f), Cazelles (s. Anmerkung 27).

können. Die Ereignisse, die der Verfasser im Auge hat, seien uns unbekannt[48].

In anderer Weise wird von S. B. Frost[49] die Allegorie aus den Zeitverhältnissen erklärt. In einer Zeit, in der das Priestertum unter den oberen Schichten des Volkes käuflich war, hätte das plötzliche Ende von drei dieser schlimmen Hirten in den Kreisen der Frommen die Hoffnung geweckt, daß nun Gott wieder zugunsten seines Volkes handeln und daher noch weitere Taten folgen lassen wird. Der Verfasser weiß, daß sich das nicht erfüllen wird und sucht, diese falschen Erwartungen zu zerstreuen, indem er in einer allegorischen Handlung das sündhafte Verhalten des Volkes, das keine Besserung der Lage zuläßt, darstellt.

Bei allen Versuchen, auf dem Weg über die drei Hirten zu einer Lösung zu kommen, ist vielleicht doch einem Zug, der nur am Rand erscheint, zu große Bedeutung beigemessen. Wie oben dargelegt wurde, ist die Dreizahl aus der Situation des Gleichnisses errechnet. Durch sie soll ausgedrückt werden, daß dem einzelnen Hirten nur die kürzest mögliche Frist gelassen wird. In der Anwendung der Allegorie ist die Erfüllung der Dreizahl daher überhaupt nicht zu erwarten. In keinem der eben genannten Fälle ist der Zeitraum von einem Monat erreicht. – An Vorgänge der Makkabäer-Zeit zu denken, verbietet wohl die Entstehungszeit. Das Buch Sirach (um 180 v. Chr.) faßt die Zwölf Propheten bereits als Einheit zusammen (49, 10). Das setzt voraus, daß damals der Prophetenkanon und damit das Buch Zach abgeschlossen war. Die Aufnahme eines erst später entstandenen anonymen Buches und seine Einfügung an dieser Stelle ist nach dieser Zeit höchst unwahrscheinlich[50].

Man wird indes noch weiter gehen dürfen. Zach 11, 14 spricht von der Aufhebung der Verbrüderung zwischen Juda und Israel. Danach ist eine Zeit in das Auge gefaßt, in der das Nordreich noch bestand[51]. Da aber die Abfassung des zweiten Teiles des

---

48 Kremer (a. a. O. 86); B. D. Eerdmans (The Religion of Israel, Leiden 1947, 243); R. H. Pfeiffer (Introduction to the OT, London 1952, 608); Th. C. Vriezen (Theologie des AT in Grundzügen, Wageningen-Neukirchen 1956, 34[1]). Vgl. P. R. Ackroyd, Criteria for the Maccabean Dating of OT Literature: VT 3 (1953), 128f.

49 OT Apocalyptic, Its Origins and Growth, London 1952, 129-132.

50 Haller, Junker, Horst, Pfeiffer (Introduction to the OT 612), Nötscher.

51 C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT, Tübingen 1912 645. – Daß der Prophet den Namen «Israel» dem Mischvolk der Samaritaner, das ja in der ersten Zeit noch religiöse Bindungen mit Jerusalem anstrebte (1 Kg 17, 28; 2 Chr 30, 1; 34, 9; Jer 41, 5; Esr 4, 2), beigelegt hätte, ist nicht glaubwürdig (vgl. von Rad im TWNT III, 357f). – Mit Berufung auf einige Septuaginta-Handschriften (62, 86, 147 ed. Ziegler) halten einzelne Erklärer (Wellhausen Marti, Frost a. a. O. 130) den Namen «Jerusalem» statt «Israel» für ursprünglich, so

Buches Zach in vorexilischer Zeit nicht vertreten werden kann [52], bleibt nur die Möglichkeit, die Allegorie als Rückblick eines späteren Propheten auf eine frühere Zeit zu verstehen. Der Verfasser hatte nicht die Absicht, Ereignisse seiner Gegenwart darzustellen, sondern wollte an Vorgänge in der Geschichte seines Volkes erinnern [53]. Die Aufgabe der folgenden Ausführungen muß es daher sein, die einzelnen Daten oder Zeitabschnitte festzustellen, die dem Propheten in seinem Gleichnis vorschwebten.

Nach der Darstellung der Parabel erging der Auftrag Gottes an den Propheten zu einer Zeit, in der die breiten Schichten des Volkes von den Lenkern des Staates ausgebeutet wurden. Als dann der Prophet die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen feststellte und seinen Auftrag als undurchführbar zurückgab, äußert er entrüstet, daß dieser Zustand nun zur Strafe fortdauern mag. Er hatte demnach den Kampf gegen die sozialen Mißstände als den wesentlichsten Teil seiner Aufgabe betrachtet.

Nun begegnet tatsächlich in den Schriften der Propheten neben der allgemeinen Klage über Ungehorsam des Volkes und seine Treulosigkeit gegen Jahwe kaum ein Vorwurf mit solcher Häufigkeit und Eindringlichkeit wie die Beschwerde über soziale Ungerechtigkeit. Der Prophet Natan trat mit aller Schärfe dem König David entgegen, als dieser sich mit der Frau des Hethiters Uria vergangen und dessen Tod in der Schlacht veranlaßt hatte (2 Sm 12, 1–12). Ebenso wurde dem König Achab, der sich widerrechtlich den Weinberg Nabots angeeignet hatte, von Elias harte Bestrafung angedroht (1 Kg 21). Zu allen Zeiten wenden sich die Propheten mit Entschiedenheit gegen die Bestechlichkeit der Richter [54] und äußern heftigen Tadel darüber, daß der Streit der Armen, Witwen und Waisen verzögert behandelt oder zu ihrem Nachteil entschieden wird [55]. Mutig und furchtlos erheben sie gegen Beamte, Richter und Priester den Vorwurf, daß sie die Geringen im Volk, die Armen und Hilfsbedürftigen benachteiligen [56], ungerechte Urteile fällen [57], und nur ihren eigenen Vorteil suchen und dazu Betrug und List anwenden [58]. In Zach 7, 7–10 wird die Mahnung, ehrliches Gericht zu halten, Liebe und Erbarmen zu üben, Witwe und Waise, Fremdling und Armen nicht zu bedrücken und nichts Böses gegeneinander zu planen, als Inhalt der Predigt der früheren Propheten hervorgehoben. – Die Belege für die eben gemachten Feststellungen verteilen sich auf verschiedene Abschnitte der Geschichte des Volkes. Dies bedeutet, daß die in der Allegorie beschriebene Lage wiederholt bestand und daß die Propheten zu jeder Zeit gegen die Mißstände ankämpften [59].

---

daß nur eine Entzweiung zwischen der Hauptstadt und Provinz angedroht wäre. Doch ist der Wechsel «Jerusalem-Israel» in den Septuaginta-Handschriften so häufig, daß hier eine innergriechische Verlesung angenommen werden muß (vgl. die handschriftliche Überlieferung in Gn 36, 31; 1 Sm 14, 45; 2 Sm 13, 13; 2 Kg 1, 6; 6, 8; 14, 2; 1 Chr 5, 41; 2 Chr 7, 18; 12, 2; 34, 9; Is 1, 24; 22, 10; 43, 28; Jer 7, 17; 18, 13; 23, 6).

[52] Vgl. die Einleitungswerke.

[53] Vgl. die Bemerkungen Junkers zu 11, 8.

[54] Is 1, 23; 5, 23; Ez 22, 12; Am 2, 6; Mich 3, 11; 7, 3.

[55] Is 1, 23; 10, 2; Jer 5, 28; 7, 6; 22, 3.

[56] Is 3, 14f; 10, 2; Jer 2, 34; Ez 18, 12; 22, 7. 29; 34, 17–21; Am 2, 6f; 5, 10–12; 8, 4–6; Mich 2, 8f; 3, 1–3; Soph 3, 3; Mal 3, 5.

[57] Is 5, 7; 5, 23; 29, 21; Jer 7, 5; 21, 12; Am 6, 12; Mich 3, 9; 7, 3; Hab 1, 4.

[58] Is 56, 11; Jer 5, 26–28; 6, 13; 8, 10; 22, 13; Ez 22, 27; Mich 2, 2; 7, 2.

[59] Die nämlichen Klagen und Mahnungen begegnen auch in den Psalmen

Die Parabel stellt ferner fest, daß der Prophet bei seinem Bemühen keinen Gehorsam fand, daß man seiner überdrüssig wurde und seine Tätigkeit nicht höher schätzte als die Arbeit eines Sklaven. Die atl Schriften enthalten zahlreiche Äußerungen, die diese Klage bestätigen. Man begegnete ihren Behauptungen mit Spott [60] und Mißtrauen [61]. Da man vielfach dem Fluch eine unheimliche, nahezu unfehlbar wirkende Kraft zuschrieb, machte man die Propheten für das Unglück, das sie ankündigen mußten, verantwortlich und setzte sie heftigen Verfolgungen aus [62]. Gewalttätige Herrscher ließen sie mißhandeln oder töten, wenn ihre Ratschläge den eigenen Plänen entgegenstanden [63]. Diese feindliche Haltung mußte bereits Moses erfahren [64], und sie dauerte fort während der ganzen Geschichte Israels [65].

Daß die Allegorie zwischen dem Wirken Gottes und dem Tun des Propheten nicht deutlich scheidet, entspricht ganz der Stellung der Propheten zu Gott, wie sie überall hervortritt. Was sie im Namen Gottes verkünden und tun, lehrt und vollführt Gott durch sie [66]. Ungehorsam gegen die Ermahnungen der Propheten muß daher notwendig als Ablehnung Gottes verurteilt werden [67].

Die Allegorie spricht sodann von einem Bund, der die Völker hinderte, feindliche Angriffe gegen Israel zu unternehmen.

Die Geschichte des Volkes beginnt mit dem Auszug aus Ägypten und der Einwanderung in Kanaan. Das genaue Datum dieser Ereignisse steht nicht fest. Doch darf als höchst wahrscheinlich angenommen werden, daß sie unter der langen Regierung des Pharao Ramses II (1292–1225) erfolgten [68]. Der Nachfolger Mernephtah (1225–1215) rühmt sich bereits, Israel in Palästina besiegt zu haben [69]. Die politischen Verhältnisse der folgenden Zeit waren für die Entstehung und Entwicklung eines israelitischen Staates günstig. Kanaan stand rechtlich zwar unter der Oberhoheit Ägyptens. Doch waren Mernephtah und Ramses III. (1197–1165) infolge des Ansturms der Seevölker und Lybier, und ihre

---

und in der Weisheitsliteratur; vgl. Ps 26, 10; 82, 2–5; 94, 5f; Spr 15, 27; 17, 23; 30, 14 u. ö. – Ps 14, 4: «die mein Volk fressen, wie man Brot ißt» erinnert im Wortlaut an Zach 11, 9.

60 Is 5, 18f; 28, 10; Jer 6, 10; 17, 15; 20, 7f; Ez 12, 22; Os 9, 7f.

61 Jer 5, 12f; 6, 10; 7, 25f; 18, 12; 25, 3f; 26, 5; 29, 19; Ez 2, 3; 3, 7.

62 1 Kg 17, 3; 18, 10. 17; 2 Kg 1, 9; 6, 31; Jer 11, 18–21; 15, 10; 18, 18. 23; 20, 10; 26, 8–11; 36, 19; Os 9, 8.

63 1 Kg 13, 4; 19, 2; 22, 8; 2 Chr 16, 10; 24, 21; Jer 26, 20–23; 38, 4.

64 Ex 14, 11–13; 15, 24; 16, 2f; 17, 2–7; Nm 11, 1–6; 14, 1–4; 20, 2–5; 21, 5; vgl. Os 12, 14f; Ps 106, 33.

65 Jer 25, 4; Zach 7, 11f; Mt 23, 34–37; Lk 11, 47–51; Apg 7, 52.

66 Die Propheten bringen dies zum Ausdruck, indem sie ihre Reden als «Spruch Jahwes» oder ähnlich bezeichnen. Vgl. auch Jer 1, 9: «Ich lege meine Worte in deinen Mund.»

67 Vgl. Ez 3, 7: «Das Haus Israel will auf dich nicht hören, weil sie auf mich nicht hören wollen.»

68 P. Heinisch, Geschichte des AT, Bonn 1950, 74–76; H. Schneider, Das Buch Exodus (Echter-Bibel, 1. Band), Würzburg 1955, 164f.

69 H. Gressmann, Altorientalische Texte zum AT, Berlin 1926, 25; B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts relating to the OT, Princeton 1950, 378.

Nachfolger wegen innerer Unruhen nicht imstande, ihre Ansprüche auf Palästina geltend zu machen. Das Unternehmen Scheschonks (Schischak), das zur Belagerung Jerusalems führte (1 Kg 14, 25), blieb ohne nachhaltige Wirkung [70]. Auch vom Norden und Osten drohte keine Gefahr. Das Hethiterreich war um 1200 beim Ansturm der Phryger, Myser, Armenier und Thraker zusammengebrochen [71], und das assyrische Reich befand sich infolge der aramäischen Invasion (um 1200) in einem Zustand des Niedergangs. Tiglatpilesar I. (1112 bis 1074) stellte vorübergehend die frühere Größe wieder her, konnte aber nicht nach Palästina vordringen [72]. So war damals keiner der großen Nachbarstaaten in der Lage, einen Angriff gegen das Volk Israel zu unternehmen. Palästina selbst war beim Eindringen der Israeliten in eine Reihe kleiner Stadtstaaten aufgelöst, die sich gegenseitig bekämpften und daher keine Gefahr bedeuteten. Auch die am Ost- und Südrand des Kulturlandes wohnenden Stämme der Ammoniter, Moabiter und Edomiter konnten bald zurückgedrängt werden. Eine ernste Bedrohung kam aber von den Philistern, die sich fast zur gleichen Zeit an der Westküste festgesetzt hatten und auch in das Innere des Landes vorzudringen begannen. Erst David gelang es, sie entscheidend zu schlagen. Damit trat der Zustand ein, über den die atl Geschichtsschreiber rühmend berichten, daß Gott seinem Volk Ruhe von all seinen Feinden ringsum gewährt hat [73]. Er war von entscheidender Bedeutung. Das Volk, das durch die Einführung des Königtums nun auch im Innern geeint war, konnte ungestört seine Kräfte entfalten. David und Salomo schufen einen Staat, der in seinem Bestand gesichert, im Innern geordnet, von den Nachbarn geachtet war.

Die Lage änderte sich, als im Osten das assyrische Reich erstarkte und nach dem Westen vorzudringen begann. Salmanassar III. (859–824) besiegte im Jahre 854 bei Karkar eine Koalition syrischer Fürsten, an der auch der israelitische König Achab beteiligt war. In einem weiteren Feldzug (842) machte er den König Jehu tributpflichtig. In der Folgezeit kam es zu unglücklichen Kriegen zwischen dem Nordreich und Damaskus (2 Kg 6, 24; 10, 32; 12, 18; 13, 3) Die größte Gefahr brachte der assyrische König Tiglatpilesar III. (745–727), der im Jahre 733 Damaskus eroberte und israelitische Gebiete im Norden und im Ostjordanland seinem Reich eingliederte. Von seinen Nachfolgern wurde dem Nordreich das Ende bereitet (722) und große Teile der Bevölkerung nach dem Osten umgesiedelt. Im Jahre 701 schlug Sanherib (705–681) das mit Ägypten verbündete Südreich bei Elteke, eroberte mehrere Städte und belagerte Jerusalem (2 Kg 18). Neue Gefahren entstanden, als nach dem Untergang des assyrischen Reiches Babel die Führung im Osten erlangte. Nebukadnezar (605–562) unternahm siegreiche Feldzüge gegen Juda, zerstörte im Jahre 586 Jerusalem und führte die Bevölkerung in die Gefangenschaft. Juda war fortan zunächst babylonische, dann persische Provinz, kam später unter die Herrschaft der Ptolemäer und Seleukiden und schließlich Roms. Die Erfolge der Makkabäer blieben ohne dauernde Wirkung.

Doch bestanden zwischen den kriegerischen Heimsuchungen immer wieder Zeiten der Ruhe, in denen das Volk die erlittenen Schäden beseitigen und zu Erfolgen gelangen konnte. Auf die Niederwerfung eines Feindes durch die Richter folgte stets ein Zeitabschnitt, der von Einfällen frei war [74]. Das Nordreich konnte unter den Königen Joas (799–784) und Jerobeam II. (784–744) eine letzte Blüte erleben. Die assyrischen Könige Salmanassar IV. (782–772) und

---

[70] R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 1. Band[7], Stuttgart 1932, 353 bis 364; H. Junker – L. Delaporte, Die Völker des antiken Orients (Geschichte der führenden Völker 3), Freiburg 1933, 154–160; A. Scharff – A. Moortgat, Ägypten und Vorderasien im Altertum (Weltgeschichte in Einzeldarstellungen), München 1950, 164–174.

[71] Scharff-Moortgat 363f; H. Schmökel, Geschichte des alten Vorderasien (Handbuch der Orientalistik, 2. Band: Keilschriftforschung und alte Geschichte Vorderasiens, 3. Abschnitt), Leiden 1957, 138–140.

[72] Scharff-Moortgat 397–401; Schmökel 198–203.

[73] 2 Sm 7, 1; 1 Kg 5, 4; 5, 18; vgl. Dt 12, 10. – Schmökel a. a. O. 291 spricht daher von einer «Atempause des großen Weltgeschehens», in der sich in Palästina, ungehindert von Assur und Ägypten, die Konsolidierung des israelitischen Staatswesens vollzieht.

[74] Ri 2, 18; 3, 11; 3, 30; 5, 31; 8, 28; 1 Sm 7, 13.

Assurdan (772–754) hatten die Macht Arams gebrochen. Dadurch wurde es dem Nordreich möglich, die verlorenen Gebiete wieder zu erobern (2 Kg 13, 25; 14, 25). Der Verfasser des Königsbuches schreibt dies der Hilfe Jahwes zu, der Mitleid mit seinem Volk hatte (2 Kg 13, 23; 14, 26). Ebenso konnte Hiskia (721–693) das Joch Assurs abschütteln und gegen die Philister vorgehen, weil Assur durch den Abfall Babels gebunden war. 2 Kg 18, 4–8 bezeichnet diesen Erfolg als Lohn für die treue Befolgung des Gesetzes. Auch die Regierung des Königs Josia (638–608) verlief friedlich. Das assyrische Reich war dem vereinten Ansturm der Meder und Babylonier erlegen. Die dadurch erlangte Freiheit des Handelns benützte Josia, um im einstigen Nordreich wieder Einfluß zu gewinnen (2 Kg 23, 15; 2 Chr 34, 6). Der Versuch, seine Selbständigkeit auch gegen Ägypten zu behaupten, endete allerdings mit der Niederlage bei Megiddo (2 Kg 23, 29).

Es ist also mehrmals der glückliche Zustand eingetreten, daß kein Gegner zu einem Angriff auf den israelitischen Staat in der Lage war. Was Zach 11, 7 als Bund Jahwes mit den Völkern bezeichnet, hat sich öfters in der Geschichte des Volkes erfüllt. Die Aussage über diesen Bund und seine Auflösung entspricht zugleich dem Urteil, das die atl Propheten zu allen Zeiten über den Ablauf der Ereignisse gegeben haben. Sie alle betrachten die Zeiten der Ruhe als Geschenk Gottes und führen kriegerische Verwicklungen darauf zurück, daß Gott fremde Völker zur Bestrafung des Ungehorsams und Abfalls herbeiruft.

Die Aufhebung des Bundes blieb nicht ohne Eindruck. Die Schafhändler, das heißt die verantwortlichen Führer des Volkes erkannten darin das Wirken Gottes.

Das AT zeigt an vielen Beispielen, daß Strafgerichte das Volk zur Einsicht und Bekehrung brachten. Nach den Erzählungen des Richterbuchs hatte die jedesmalige Not, die nach dem Abfall von Jahwe eintrat, zur Folge, daß sich das Volk wieder um Hilfe an ihn wandte [75]. Vor allem mußte der Untergang des Nordreichs den Bewohnern Judas eine ernste Mahnung sein. Die Reformen des Königs Hiskia (2 Kg 18, 4; 2 Chr 29–31) dürften durch diese Stimmung ausgelöst oder doch wesentlich gefördert worden sein. Ebenso wurde der Untergang Jerusalems als Strafe Gottes hingenommen [76]. Noch Esra und Nehemias erinnern ihre Zeitgenossen an diese Heimsuchung, um sie zur Abkehr von ihren Verfehlungen zu bewegen (Esr 9, 7; Neh 9, 30). Aber auch andere Unglücksfälle konnten zum Geständnis der Schuld führen, wie die im AT vorhandenen Bußgebete und Sündenbekenntnisse bezeugen [77]. Ezechiel verbindet Strafdrohungen häufig mit der Formel: «damit ihr erkennet, daß ich Jahwe bin», und spricht damit aus, daß durch Drangsal und Not das Volk zur Umkehr und Besserung geführt werden soll [78].

Der zweite Stab versinnbildet die Freundschaft zwischen den beiden israelitischen Reichen.

Die zwölf Stämme hatten sich unter Saul zu einer politischen Einheit zusammengeschlossen. Dieses Ereignis war von entscheidender Bedeutung; denn erst dadurch war der Fortbestand des Volkes gesichert, während es in der Zersplitterung Gefahr lief, von der einheimischen kanaanitischen Bevölkerung aufgesogen und von den Philistern gänzlich aufgerieben zu werden. Allerdings

---

[75] Ri 2, 18; 3, 9; 3, 15; 4, 3; 6, 7; 10, 10; 1 Sm 7, 2–4.

[76] Klgl 1, 8. 14. 18; 2, 14–17; 3, 21–33. 40–42; 4, 6. 13–16.

[77] 1 Sm 12, 10; Esr 9, 5–15; Neh 1, 4–11; Ps 106; Is 64, 4–6; Klgl 1, 18–22. Bar 1, 15 – 2, 10; Dn 3, 26–45; 9, 4–19.

[78] Ez 5, 13; 6, 10; 7, 9 u. ö.

kam es schon beim Tod des ersten Königs zu einer Spaltung, da der Stamm Juda sich einen eigenen König wählte, während die übrigen dem Hause Sauls treu blieben. Die Teilung entsprach im Grunde bereits dem Zustand, der beim Tod Salomos dauernd wurde (vgl. 2 Sm 2, 9f). David gelang es zwar, nach dem Tod Eschbaals die Anerkennung des ganzen Volkes zu finden (2 Sm 5, 1–5). Doch bewahrten die nördlichen Stämme, Israel genannt, auch unter seiner Regierung eine gewisse Selbständigkeit und waren, wie es scheint, nur durch die Person des Herrschers mit dem Süden verbunden [79]. Nach dem Tod Salomos sagten sich die nördlichen Stämme vom Haus Davids los und bildeten einen selbständigen Staat. Die Teilung wird ausdrücklich als Strafe für den Ungehorsam Salomos bezeichnet (1 Kg 11, 33; 12, 24). Von Anfang an standen sich beide Reiche feindlich gegenüber, so daß mehrmals kriegerische Zusammenstöße erfolgten [80]. Unter Achab und Josaphat sowie dessen Nachfolger kam es zu einer Aussöhnung. Sie diente der Abwehr gemeinsamer Gefahren und fand in der Verschwägerung der beiden Königshäuser (2 Kg 8, 18) und gemeinsam unternommenen Feldzügen ihren Ausdruck [81]. Zu neuen Spannungen dürfte es gekommen sein, als Jehu gewaltsam das Königtum im Nordreich an sich riß und den König des Südreichs mit seiner Familie beseitigen ließ (2 Kg 9, 27; 10, 13). Aber bereits Joas, der Enkel Jehus, war geneigt, den König Amasja von Juda mit Geld und Truppen zum Kampf gegen die Edomiter zu unterstützen (2 Chr 25, 6). Die Ablehnung der Hilfe hatte einen Krieg zur Folge, bei dem Amasja gefangen genommen und ein Teil der Stadtmauer Jerusalems zerstört wurde (2 Kg 14, 8–14). Eine sehr ernste Bedrohung brachte der syrisch-ephraimitische Krieg (735/34), als das Nordreich gemeinsam mit Damaskus, den Edomitern und Philistern das Südreich angriff [82].

Ein aufrichtiges, für beide Teile nützliches Einvernehmen bestand also nur in der Zeit der ersten drei Könige und unter Josaphat und seinem Nachfolger. Doch wird man im Hinblick auf die spärlichen Nachrichten, die überliefert sind, annehmen dürfen, daß auch zu anderen Zeiten freundschaftliche Beziehungen herrschten, die uns unbekannt sind. Somit ist auch durch den zweiten Stab ein Vorgang bezeichnet, der sich mehrmals in der Geschichte Israels zugetragen hat.

Nach der Darstellung des Propheten wurde zuerst der Stab «Huld» und darauf der Stab «Verbindung» zerbrochen. Dies könnte bedeuten, daß es nach seiner Ansicht zuerst zu kriegerischen Verwicklungen mit fremden Völkern und erst dann zur Spaltung des eigenen Volkes gekommen wäre. Doch fragt es sich, ob überhaupt die Absicht bestand, die zeitliche Abfolge der Ereignisse festzulegen. Die Lösung des Bundes mit den Völkern und der Zwist mit dem Brudervolk bedeuten nicht, daß der vorausgehende Zustand der Freundschaft endgültig und für immer zerstört worden wäre und an ihre Stelle eine dauernde, unheilbare Feindschaft getreten wäre. Vielmehr sind in beiden Fällen Krieg und Frieden, Spannung und Einvernehmen in mehrmaligem Wechsel aufeinander gefolgt. Daß nun der Verfasser der Allegorie nach jedem feind-

---

[79] 2 Sm 2, 9; 5, 1–5; 16, 15; 19, 42–44; 20, 2; 1 Kg 4, 7–19 (die Gaueinteilung Salomos erfaßte nur das «Israel» genannte Gebiet 4, 7. Das Stammland Juda verwaltete ein Vogt 4, 19); 12, 1–19.

[80] 1 Kg 14, 30; 15, 16–22; 2 Chr 12, 15; 13, 2; 13, 19; 16, 1–6.

[81] 1 Kg 22, 1–38; 2 Kg 3, 4–27; 8, 28.

[82] 2 Kg 16, 5–8; 2 Chr 28, 5–8; Is 7, 1–6.

lichen Überfall eine Kraftprobe mit dem Brudervolk vermutet hätte, ist nicht anzunehmen. Ihm war es darum zu tun, durch zwei symbolische Handlungen die beiden Übel zu bezeichnen, von denen das Volk öfters in seiner Geschichte getroffen werden sollte. Die zeitliche Aufeinanderfolge ist nur in der Ausführung der prophetischen Handlungen gegeben. Durch ihren getrennten, nicht gleichzeitigen Vollzug ist aber eine wirksame Steigerung erreicht: Die Leiden des Krieges werden nicht nur durch fremde Völker, sondern auch durch die Angehörigen des eigenen Volkes, mit dem man durch die Bande der gemeinsamen Abstammung und Religion verbunden ist, zugefügt.

Mit der Bemerkung, daß drei Hirten in einem Monat entfernt wurden, ist ausgesprochen, daß manche Herrscher schon nach kurzer Tätigkeit Amt und Leben verloren. Der vom AT angenommene Idealfall beträgt vierzig Jahre. Solange dauerte der Aufenthalt in der Wüste, das heißt die Führungs- und Gesetzgebertätigkeit des Moses. Die gleiche Zahl von Jahren wurde vom Richter Heli (1 Sm 4, 18) sowie von den Königen David (2 Sm 5, 4), Salomo (1 Kg 11, 42) und Joas (2 Kg 12, 2) erreicht. Wenn in Ri 3, 11; 5, 31 und 8, 28 im Anschluß an den Bericht über die Befreiungstat des Richters gesagt wird, daß nunmehr das Land vierzig Jahre Ruhe hatte, soll damit wohl zugleich die Dauer seines Wirkens genannt werden (vgl. Ri 2, 18; 8, 28). Ein Zeitabschnitt vom Umfang der Regierungszeit eines Herrschers ist wohl auch gemeint, wenn in Ri 13, 1 bemerkt wird, daß die Israeliten vierzig Jahre lang von den Philistern unterdrückt wurden, oder wenn in Ez 29, 11f eine vierzig Jahre währende Verödung für Ägypten angedroht wird.

Nach der Allegorie ist die vorzeitige Entfernung dieser Männer als Wohltat für das Volk zu verstehen. Der Prophet nahm an, daß sie bei längerer Regierung Unglück gebracht hätten. Aus der Geschichte der beiden israelitischen Reiche sind zahlreiche Herrscher bekannt, die nur kurze Zeit regierten und zugleich wegen ihres religiösen Verhaltens getadelt werden. Für den Propheten, der in allem, was sich ereignete, das Wirken Gottes sah, bedeutete es keine Schwierigkeit, auch hier das Eingreifen Gottes zu erkennen. In den Reden der Propheten gegen ungerechte Richter und gewissenlose Beamte findet sich sehr häufig die Drohung, daß Gott die Ausbeuter vernichten, das heißt, die Armen und Hilfsbedürftigen aus ihrer Gewalt befreien wird[83]. Ezechiel läßt Gott sagen,

[83] Is 1, 24–26; 3, 14f; 5, 22–24; 10, 1–4; 29, 20f; Jer 5, 26–29; 21, 12; 22, 13–19; Ez 22, 23–31; Am 8, 4–8.

daß er die Hirten, die sich nicht um seine (Gottes) Schafe kümmern und sich selbst weiden, aus ihrem Hirtenamt entfernen will[84]. Was andere Propheten als Strafe ankündigen, sieht Zach 11, 8 an Königen mit kurzer Regierungszeit erfüllt.

Die gemachten Ausführungen zeigen, daß jede einzelne Aussage der Allegorie sich wiederholt in der Geschichte Israels erfüllt hat. Diese Feststellung berechtigt zur Annahme, daß in Zach 11, 4–14 nicht auf Ereignisse hingewiesen wird, die sich in der Zeit des Verfassers zugetragen haben, sondern daß die Gesichtspunkte hervorgehoben werden, die den Gesamtverlauf der Geschichte Israels kennzeichnen. In der Form einer Allegorie wird dargelegt, daß Gott zu allen Zeiten auf das Wohl seines Volkes bedacht war. Er lenkte den Gang der Geschichte zu seinen Gunsten und sandte seine Propheten, um ihm seinen Willen und damit die Bedingungen des Glücks bekanntzugeben. Aber das Volk war ungehorsam und schätzte die Fürsorge Gottes gering. Zur Strafe wurde es von den aus der Geschichte bekannten Heimsuchungen getroffen. Auf diese Weise wollte der Prophet seine Zeitgenossen belehren, daß alles Unglück, das je einmal über das Volk gekommen ist, wohl verdient war. Auf Grund dieser Deutung ist die Allegorie unter die geschichtlichen Rückblicke einzureihen, die in großer Zahl im gesamten atl Schrifttum anzutreffen sind.

Mit besonderer Vorliebe wird zu allen Zeiten an den Auszug aus Ägypten, den Bundesschluß am Sinai und die dadurch bekundete Auserwählung Israels erinnert, um so das Volk zur Erfüllung seiner Pflichten zu ermahnen. Aber auch größere Abschnitte der Geschichte oder deren Gesamtverlauf werden wiederholt in kurzen Abrissen behandelt. Diese Darstellungen sind naturgemäß sehr verschieden, da je nach der gerade bestehenden Absicht bald dieser, bald jener Vorgang besonders hervorgehoben wird. Sehr häufig werden die Hauptdaten der Geschichte Israels aufgezählt, um die Sorge Gottes für sein Volk zu beschreiben[85]. Oft verbindet sich damit der Hinweis auf die ständige Untreue des Volkes, das dieser Bevorzugung unwürdig war[86]. Andere Texte bezeichnen Glück und Unglück als Lohn und Strafe, die dem Volk für sein Verhalten zuteil geworden sind[87]. In Strafpredigten wird hervorgehoben, daß zu allen Zeiten Sünde und Abfall herrschten[88]. In der Geschichte fand man auch große Vorbilder des Gottvertrauens und treuer Pflichterfüllung, deren Beispiel den Zeitgenossen zur Nachahmung empfohlen wird[89].

Besondere Beachtung verdienen jene Abschnitte, in denen die literarische Form des Gleichnisses oder der Allegorie zur Darstellung geschichtlicher Vorgänge verwendet wird. Is 5, 1–7 vergleicht Israel mit einem Weinberg, der mit allen Vorzügen der Natur ausgestattet und von seinem Besitzer auf das beste gepflegt worden war, aber den erhofften Ertrag nicht brachte und daher ver-

---

[84] 34, 10: «Ich mache dem ein Ende, daß sie die Schafe weiden»; 34, 22: «Ich werde meinen Schafen helfen und sie sollen nicht mehr zur Beute werden.»

[85] Dt 26, 5–9; Jos 24, 2–13; 1 Sm 12, 6–11; Ps 44, 3f; 68; 105; 135, 8–14; 136, 10 bis 24; Weish 10–19; Is 63, 7–14; Mich 6, 1–5; Apg 7.

[86] Neh 9, 6–37; Ps 78; Jer 2, 2–8; Os 11, 1–4.

[87] Dt 1–3; Jdt 5, 6–20; Ez 36, 16–20; Zach 1, 2–6.

[88] Ps 106; Jer 3, 6–12; Ez 20, 5–31; Os 12, 10–15.

[89] 1 Makk 2, 51–60; Sir 44, 1–50, 24; Hebr 11.

wüstet wird. Ps 80, 9–17 spricht in gleicher Weise von einem Weinstock, der aus Ägypten geholt und in Kanaan eingepflanzt wurde, wo er üppig gedieh. Dann aber wurde seine Umfriedung weggenommen, so daß er von den Tieren des Feldes zertreten, von den Herden abgeweidet und von den Menschen wie dürre Spreu verbrannt wurde. – In Ez 16 wird die Geschichte Israels im Bild einer Frau von niedriger Herkunft dargestellt. Sie war von ihren Eltern nach der Geburt ausgesetzt, von Gott aber liebevoll aufgenommen worden. Schließlich wurde sie seine Braut und prächtig von ihm ausgestattet. Sie aber erwies sich dieser Bevorzugung unwürdig, wurde ihrem Mann untreu und bot sich jedem dar, der sie begehrte. Gott überliefert sie daher der verdienten Strafe. – In Kap. 23 beschreibt der gleiche Prophet das sündhafte Verhalten der beiden Reiche und ihrer Hauptstädte im ganzen Verlauf ihrer Geschichte im Bild zweier Schwestern, die sich in ihrem ehebrecherischen Treiben zu überbieten suchen. – In Dn 8 wird der Zusammenstoß des Perserreiches mit dem griechischen Reich durch den Kampf zweier Tiere, eines Widders und eines Ziegenbocks, dargestellt. In Dn 10 versinnbilden Kämpfe von Engeln die Schicksale der von ihnen vertretenen Weltreiche. – Vom außerbiblischen Schrifttum seien die im zweiten vorchristlichen Jahrhundert entstandenen «Tiervisionen» des äthiopischen Henochbuches (Kap. 85–90) erwähnt. Hier wird der ganze Ablauf der Geschichte Israels von Adam bis zur Ankunft des Messias beschrieben. Dabei treten die einzelnen Personen und Völker als Tiere verschiedener Art und Vornehmheit auf. Die Patriarchen erscheinen als Stiere, die Israeliten als Schafe und ihre Könige als Widder. Die feindlichen Nachbarvölker werden als Löwen (Assur), Tiger (Babel), Wölfe (Ägypten) und andere Raubtiere dargestellt.

Eine solche sinnbildliche Beschreibung von Vorgängen aus der israelitischen Geschichte ist nun auch in Zach 11, 4–14 vorhanden. Es ist möglich, daß manche der eben genannten Beispiele die unmittelbare Anregung gegeben haben. Daß gerade das Gleichnis vom Hirten gewählt wurde, mag durch jene Stellen des AT veranlaßt sein, in denen Könige, Propheten und schließlich Gott selbst als Hirten bezeichnet werden. Die nähere Ausgestaltung der Parabel war natürlich durch die besondere Absicht der Allegorie bestimmt. Sie mußte möglichst genau der Wirklichkeit angepaßt werden, die hier dargestellt werden sollte. Daraus erklärt sich die Bezeichnung der Schafe als Schlachtschafe, die Erwähnung der Händler, Käufer und Verkäufer, der Hinweis auf die beiden Stäbe und deren Bedeutung, die Forderung des Lohnes und einige andere Einzelheiten. Daß zur Darlegung des Geschehenen eine sinnbildliche Handlung verwendet wird, erinnert an die Tatprophetien, die von Isaias, Jeremias und Ezechiel berichtet werden. Ohne Vorbild ist die Tatsache, daß der Prophet die Erfahrungen älterer Gottesmänner als seine persönlichen Erlebnisse darstellt. Die Erklärung dafür mag sein eigenes Leben bieten. Das Schicksal, das alle Abgesandten Gottes erleiden mußten, wird auch ihm beschieden gewesen sein.

Von manchen Erklärern wurde angenommen, daß die Allegorie in 11, 15–17 ihre Fortsetzung und erst in 13, 7–9 ihren Abschluß finde. Nach 11, 15–17 will Gott einen törichten Hirten für das Land bestellen, der sich um die Herde nicht kümmert, sie zu seinem

Gewinn ausbeutet und dafür bestraft wird. Der Abschnitt 13, 7–9 verkündet zunächst den Tod des Hirten. Das seiner Führung beraubte Volk wird sodann von schwerem Unglück betroffen, so daß nicht einmal ein Drittel der Menschen gerettet wird. Der bleibende kleine Rest wird Jahwe als seinen Gott verehren und auch von ihm als sein Volk anerkannt. – Man versucht, die drei Texte als fortlaufende Erzählung zu deuten. Der gute Hirt, den Gott seinem Volk gab, hatte nur Ablehnung erfahren und daher seinen Dienst aufgegeben (11, 9). Zur Strafe wird das Volk zunächst einem schlechten Hirten ausgeliefert (11, 16). Dann aber wird ein Strafgericht hereinbrechen, das den Hirten (11, 17; 13, 7) und das Volk erfaßt (13, 8f). Nur wenige werden entkommen (13, 9). – Auf das Verhältnis von 11, 15–17 zu 13, 7–9 soll hier nicht eingegangen werden. Die Zusammenfassung von 11, 4–14 mit 11, 15–17 ist durch die oben gegebene Deutung ausgeschlossen. Der Abschnitt 11, 4–14 bezieht sich auf die Vergangenheit, die beiden anderen Texte dagegen weisen in die Zukunft. Ferner ist der Hirt in der ersten Allegorie Vertreter des ganzen Prophetenstandes, ein Collectivum, in den beiden folgenden jedoch Darstellung eines einzelnen Herrschers. Auch unabhängig von der vorgetragenen Erklärung ist 11, 4–14 als selbständiges Stück zu betrachten. Mit der Preisgabe des Volkes an selbstsüchtige Vorgesetzte, der Feindschaft mit dem Bruderreich und kriegerischen Heimsuchungen sind die Strafen vollständig aufgezählt, so daß in 11, 14 der Abschluß der Allegorie anzunehmen ist. Indem der gute Hirt seine Tätigkeit aufgibt, ist das Volk von selbst den Unterdrückern, von denen er es befreien sollte, ausgeliefert. Die Einführung eines weiteren bösen Hirten wird daher nicht mehr erwartet. Endlich fordert die Verwendung des Bildes vom Hirten in den drei Texten nicht ohne weiteres ihre Zusammengehörigkeit. Es bietet zahlreiche Möglichkeiten der Anwendung und kann daher von ein und demselben Propheten mehrmals in verschiedener Weise gebraucht werden.

(Abgeschlossen am 10. März 1959)

Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments

Von J. Scharbert, Freising

Friedrich NÖTSCHER zum siebzigsten Geburtstag

Vor genau einem Jahrhundert hat L. Diestel die Diskussion um das Thema «*Gerechtigkeit Gottes im AT*» eingeleitet[1], welchem auch die wissenschaftliche Erstlingsarbeit des Gelehrten galt, dem diese Zeilen gewidmet seien[2]. Fr. Nötscher kam zum Ergebnis, daß im AT «Gerechtigkeit und Gnade in enger Verbindung» erscheinen[3], und stellte in einem neuen Beitrag zum Thema fest: «Gerechtigkeit und Treue Gottes ... stehen auf einer Stufe und schließen einander nicht aus sondern ein»[4]. Auch andere Forscher, die sich zu diesem Problem geäußert haben[5], stimmen damit im großen ganzen überein und haben gezeigt, daß der hebräische Begriff צְדָקָה nicht ohne weiteres als «justitia distributiva» oder «just. vindicativa» verstanden werden darf. Dennoch gilt der Glaube an die gerechte Vergeltung Gottes als ein Kerndogma der alttestamentlichen Theologie[6]. Aber gerade das Vorhandensein

---

[1] L. Diestel, Die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im AT, biblisch-theologisch dargestellt: Jahrbücher für deutsche Theol. 5 (1860), 173ff.

[2] Fr. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexil. Propheten: Atl. Abh. VI/1, Münster 1915.

[3] A. a. O. 117.

[4] Fr. Nötscher, in: Bibeltheol. Wörterb., hrsg. von J. B. Bauer, Graz 1959, 283–291, S. 286.

[5] Neben den einschlägigen Kapiteln in den Handbüchern der atl Theologie und den entsprechenden Stichwörtern in den Bibellexika sind folgende neuere Untersuchungen zu erwähnen: K. Hj. Fahlgren, Ṣᵉdākâ, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe, Uppsala 1932; R. Leivestad, Guds straffende rettferdighet, Oslo 1946; F. Rosenthal, Ṣedaka, Charity: HUCA 23 (1950/51), 411–30; H. Cazelles, A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'AT: RB 58 (1951), 169–88; A. H. van der Weijden, Die «Gerechtigkeit» in den Psalmen, Nijmegen 1952; H. H. Walz-H. H. Schrey, Gerechtigkeit in biblischer Sicht, Zürich 1955; P. E. Nguyen-Van-Thu, De Sedaqah Dei in libro Isaiae, Roma 1959; E. Beaucamp, La théophanie du Psaume 50 (49): NRTh 91 (1959), 897–915, bes. 903–06; St. Grzybek, Die Gerechtigkeit Gottes in der Lehre der atl Propheten (polnisch): Ruch Biblijny i Liturgiczny 12 (1959), 433–51; St. Schmidt, S. Pauli «iustitia Dei» dilucidata notione «iustitiae» quae in VT et S. Paulo habetur (Diss. PIB, Roma 1959, noch nicht veröffentlicht, Auszug: VD 37 [1959], 96–105).

[6] Vgl. P. Heinisch, Theologie des ATs, Bonn 1940, 59–61, 227–29; E. Würthwein, Der Vergeltungsglaube im AT, TWNT IV. 710–18; Fr. Horst, Recht und Religion im Bereich des ATs: EvT 16 (1956), 49–75, bes. 71–74; P. van Imschoot, Théologie de l'AT II., Tournai 1956, 303–14; Th. C. Vriezen, Theol. d. ATs, Neukirchen 1956, 134; L. Moris, The Punishment of Sin in

des *Vergeltungsgedankens* im AT hat unlängst Kl. Koch nachdrücklich bestritten[7] und behauptet: Das AT kennt keine Vergeltung, sondern sieht «das Schicksal des Menschen in seiner Guttat oder Übeltat begründet. Durch sein Tun ‹schafft› der Mensch sich eine Sphäre, die ihn bleibend heil- oder unheilwirkend umgibt»; diese «Sünde-Unheil- oder Guttat-Heil-Verhaftung» wirkt sich im Täter schicksalhaft aus, sie wird aber durch Jahwe «in Kraft gesetzt», «indem dieser die Tat am Täter wirksam werden läßt, sie auf ihn zurücklenkt und vollendet»[8]. Die Verba שׁוּב (Hi), שׁלם (Pi) und פקד bedeuten nach Kl. Koch nicht «vergelten», sondern bezeichnen das Zurückwenden der Tat auf den Täter, das Wirksamwerden und Vollenden der Tat im Täter selbst; K. übersetzt zwar *pqd* mit «heimsuchen»[9], versteht das aber nicht im Sinn von Vergeltung und Strafe, sondern meint, «daß gerade dieses Wort unlöslich in den Zusammenhang der Anschauung von schicksalwirkender Tat hineingehört»[10]. Die Ergebnisse, zu denen K. gelangt, sind in der Tat «semantisch wie theologisch gleich bemerkenswert»[11] und dürften die Erörterung des atl Vergeltungsglaubens stark beeinflussen[12]. Jedoch bedürfen gerade die drei erwähnten hebräischen Begriffe einer eingehenderen philologischen und theologischen Untersuchung[13]; dazu will der vorliegende Auf-

---

the OT: Austr. Bibl. Rev. 6 (1958), 61–86; W. Eichrodt, Theol. d. ATs, I[6], Göttingen 1959, 157; W. Pesch, in: Bibeltheol. Wb., hrsg. von J. B. Bauer, 756–65; E. Osterloh, in: Bibeltheol. Handwb. z. Lutherbibel[2], 1959, 641f.

[7] Kl. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?: ZTK 52 (1955), 1–42.

[8] Koch a. a. O. 31.

[9] Z. B. S. 11.

[10] S. 30, gegen Fahlgren a. a. O. 53.

[11] Fr. Stier, in: IZBG 3 (1954/55), Nr. 607.

[12] Die Auseinandersetzung um Koch's Thesen steht noch in den Anfängen; zustimmend haben sich geäußert: G. von Rad, Theol. d. ATs, München 1957, 382–85; H. Gese, Lehre u. Wirklichkeit in d. alten Weisheit, Tübingen 1958, 37f, 42f; eine kritische Stellungnahme: Fr. Horst, in: EvT 16 (1956), 71–74.

[13] Zu *šûb* vgl. W. L. Holladay, The Root šûbh in the OT, Leiden 1958; S. 87–105 hat H. das Hiphil unter den in den Lexika üblichen Bedeutungen lediglich registriert, ohne auf Kl. Koch's Anregungen einzugehen. – Zu *šlm* (Pi) fehlt m. W. eine Untersuchung. – Auch über *pqd* liegt keine Monographie vor: Fahlgren a. a. O. 66–69 bespricht *pqd* nur kurz, geht von der Grundbedeutung «suchen», «besuchen» aus und sagt zum theologischen Sprachgebrauch des Zeitworts: «Am gewöhnlichsten ist es . . . , daß Gott als Subjekt steht, indem er die Menschen mit Rettung aufsucht oder mit Strafgericht heimsucht.» Eine interessante Bemerkung zu *pqd* findet man bei M. Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift (Beilage zu: Die fünf Bücher der Weisung), Köln-Olten (o. J.) S. 25: Die Grundbedeutung sei «zuordnen», «denn es bezeichnet in all seinen Formen die Tätigkeit des Ordnens, Anordnens, Verordnens, Beiordnens, Zuordnens, daher auch Gottes die Menschengeschichte ordnendes Walten, sein Ergänzen des Mangels, Hervorholen aus Bedrängnis, aber auch sein Tat und Folge zuchtmeisterlich ausgleichendes Wirken»; das würde gut zu K. Koch's Deutung passen; wir werden jedoch sehen, daß auch eine andere Betrachtungsweise zur Erklärung von *pqd* möglich ist. E. A. Speiser, Census and Ritual Expiation in Mari and Israel: BASOR 149 (1958),

satz einen kleinen Beitrag leisten[14].

Der Klarheit und Übersichtlichkeit wegen seien die alttestamentlichen Aussagen, in denen das Verbum *pqd* verwendet wird, in folgende Schemata gruppiert: I. Der transitive Gebrauch von *pqd* mit Personen[15] als Objekt nach dem Schema *A pqd B;* soll ausdrücklich beim Subjekt zwischen Mensch und Gott unterschieden werden, dann dienen dieser Unterscheidung die Zeichen $A^{h(omo)}$ und $A^{d(eus)}$; wird von dem *pqd* eine dritte Person berührt, dann wird sie mit *C* bezeichnet, z. B. *A pqd B ʿal* C. II. Der transitive Gebrauch mit einem Sachobjekt: *A pqd R(es).* III. Der transitive Gebrauch mit einem Vergehen als Objekt: *A pqd P(eccata).* IV. Der intransitive Gebrauch: *A pqd.* Der Kürze halber bedeutet in der folgenden Untersuchung «profaner Sprachgebrauch», daß in dem betreffenden Satz ein Mensch logisches Subjekt ist, während «theologischer Sprachgebrauch» besagt, daß Gott oder dessen Attribute (z. B. der Zorn Gottes) Subjekt des Verbums sind.

I. Personen als Objekt

Qal: Im *profanen* Sprachgebrauch finden wir im AT den Satz *A pqd B* in folgenden Zusammenhängen:

1. Er besagt, daß sich A den B unvoreingenommen, aber doch mit einem gewissen Interesse, ansieht, um über ihn entsprechend verfügen zu können. So schickt Jehu seine Leute, nach der Leiche Isebels zu sehen, um die nötigen Maßnahmen für die Bestattung zu treffen; wir werden 4 Kg 9, 34 etwa übersetzen: «Schaut einmal nach der Verfluchten dort und begrabt sie!»

2. Das Verbum kann einen ausgesprochen wohlwollenden Sinn haben: «A sieht bei B nach dem Rechten» (um notfalls Hilfe zu veranlassen, oder um ihm eine Freude zu machen). So «schaut Simson bei seinem Weib nach dem Rechten» und bringt ein Geschenk mit (Ri 15, 1). Um ein solches «Nachschauen» in der Absicht, im Bedarfsfall dem Genossen zu helfen, handelt es sich wohl in Is 34, 16: «Keines braucht nach dem anderen zu sehen», «sich um den anderen zu kümmern» o. ä.[16]. Das Satzschema kann durch ein לְ erweitert werden, welches den Zweck des «Nachschauens» angibt. וְאֶת־אַחֶיךָ תִּפְקֹד לְשָׁלוֹם in 1 Sm 17, 18 besagt vielleicht ein Doppeltes: «Erkundige dich bei deinen Brüdern nach ihrem Wohlbefinden» und «Schau bei deinen Brüdern nach, ob sie zu ihrem

---

17–25, bespricht *pqd* im Zusammenhang mit Volkszählung und Musterung: Die Grundbedeutung sei «to attend to with care» (S. 21). Die 1957 am Antonianum zu Rom eingereichte Dissertation von H. Fürst, De Visitatione Dei in S. Scriptura, ist noch nicht veröffentlicht.

[14] Auf den Stamm *pqd* in den anderen semit. Sprachen kann hier nur gelegentlich eingegangen werden, da dazu besondere Untersuchungen nötig wären.

[15] Hierher rechnen wir auch Stellen, an denen Personengemeinschaften (Völker, Städte), Personifikationen und dichterische Bilder für Personen (z. B. «Schafe») erwähnt sind.

[16] Gewöhnlich übersetzt man: «Keines vermißt das andere.» «Vermissen» ist aber hier wohl eher eine Ausdeutung als eine Übersetzung.

Wohlbefinden noch etwas nötig haben!» Wir brauchen im Deutschen das לְשָׁלוֹם nicht eigens zu übersetzen, wenn wir den ganzen Satz wiedergeben: «und schau bei deinen Brüdern nach dem Rechten!»

3. Es kann sich um eine mißtrauische Überwachung einer verdächtigen Person handeln. So versteht David das *pqd* in 1 Sm 20, 6: «... wenn dein Vater sich eingehend (mißtrauisch) nach mir erkundigt» [17].

4. Das *pqd* bedeutet in der israelitischen Verwaltungs- und Militärpraxis «mustern»; hier ist das «Nachschauen» in dem Sinn zu verstehen, daß man die einzelnen Personen vortreten läßt und ihr Vermögen bzw. ihre Diensttauglichkeit überprüft [18]. Die syntaktische Konstruktion kann durch עַל erweitert sein: *A pqd B ʿal C* bedeutet dann: «A bietet auf (mobilisiert) B gegen C» (Jer 51, 27); in der Regel steht dann allerdings das Hi.

5. Der Vorgesetzte kann unter seinen Untergebenen einen Einzelnen ins Auge fassen, um ihn mit einer verantwortungsvollen Aufgabe zu betrauen; dann bedeutet *pqd* «bestellen», «mit einem Amt bzw. Auftrag betrauen», wobei der Satz verschieden konstruiert werden kann: *A pqd B w-(cons.)* = «A bestellt den B, daß er das und das tue» (Nm 3, 10). – *A pqd B bᵉrôš C* = «A stellt B an die Spitze von C» (Dt 20, 9). – *A pqd B ʾet C* = «A betraut B mit der Aufwartung bei C» (Gn 40, 4) [19].

Als gemeinsame *Grundbedeutung* läßt sich in all diesen Fällen «sich jemanden näher ansehen», «(einzeln) überprüfen» oder dgl. erschließen.

Dem entspricht annähernd der *theologisch*e Sprachgebrauch:

1. Nach Ps 8, 5 «schaut Gott nach dem Menschen», d. h. «interessiert sich für den Menschen».

2. Das Interesse Gottes am Menschen kann ein ausgesprochen wohlwollendes sein. Der Satz *A*ᵈ*pqd B* bedeutet daher: «Gott schaut wohlwollend beim Menschen nach dem Rechten (um ihm Hilfe zu bringen)», «Gott schaut den Menschen gnädig an». Das ist der Fall, wenn ein Mensch (eine kinderlose Frau [20], ein From-

---

[17] Auch hier ist m. E. die Übersetzung «Wenn dein Vater mich vermißt» (M. Rehm, in Echter Bibel, u. a.) weniger zu empfehlen, wenn sie auch letzten Endes dem Sinn gerecht wird.

[18] Ex 30, 12; Nm 1, 3. 19. 44. 49; 3, 10. 15f. 42; 4 (11 mal); 26, 63f; Jos 8, 10; 1 Sm 11, 8; 13, 15; 15, 4; 2 Sm 18, 1; 24, 2. 4; 3 Kg 20, 15. 26; 4 Kg 3, 6; 1 Chr 21, 6; 2 Chr 25, 5; vgl. akkad. *peqetti umâni* = «Musterung», und dazu E. A. Speiser a. a. O.

[19] C. Bezold, Babyl.-ass. Glossar, Heidelberg 1926, S. 225, führt ähnliche akkad. Beispiele an: *paqâdu itti* = «jemanden mit etwas betrauen»; *paqâdu ina eli* = «jemanden über etwas bestellen».

[20] Gn 21, 1 (Sara); 1 Sm 2, 21 (Anna).

mer[21] oder das Volk Israel[22]) unschuldig in Not geraten ist, aber auch wenn sich Gott eines Sünders nach Verbüßen einer längeren Strafe erbarmt[23]. Das Schema kann durch b^e erweitert sein: A^d *pqd B bîšû'âh* = «Gott schaut gnädig nach N. N. mit seiner Hilfe» (Ps 106, 4).

3. Für den Frevler und für die Feinde Gottes aber ist es verhängnisvoll, wenn Gott «nach ihnen sieht». In diesem Fall bedeutet *pqd* die Vornahme einer strengen Überprüfung, so daß wir übersetzen können: «Gott zieht N. N. zur Rechenschaft»[24]. Das Ergebnis dieser «Überprüfung» kann die Vernichtung, der Tod sein. Der Tod ist dann aber kaum die von selbst, schicksalhaft, eintretende Folge der «Übeltat», wie K. Koch annimmt, sondern doch wohl die Todesstrafe, die Gott verhängt und auch vollzieht bzw. durch andere vollziehen läßt[25]. Nur in diesem Zusammenhang empfiehlt sich die Übersetzung «heimsuchen», da wir bei diesem deutschen Ausdruck in der Regel an ein Unheil denken, das wir als eine Strafe Gottes deuten[26].

4. Die Bedeutung «mustern» oder «aufbieten» begegnet uns im theologischen Sprachgebrauch nur in Jer 15, 3: Schwert, Hunde, Raubvögel und Raubtiere werden als vier «Sippen» personifiziert, die Jahwe zu einer Strafexpedition gegen Jerusalem aufbietet.

5. In Nm 27, 16 heißt der Satz *A pqd B 'al C:* «Jahwe bestelle einen Mann über die Gemeinde.»

Piel: Nur einmal finden wir den Satz A^d*piqqêd B* im Sinn von «Jahwe mobilisiert (bietet auf) das Kriegsheer» (Is 13, 4; die Bedeutung entspricht also der des Qal unter 4).

Hiphil: Von der Hi-Form sind folgende Konstruktionen im AT belegt:

---

21 Jer 15, 15; Ps 106, 4.

22 Gn 50, 24f; Ex 3, 16; 4, 31; 13, 19; Rut 1, 6; Zach 10, 3.

23 Is 23, 17 (Tyrus!); Jer 27, 22; 29, 10; Soph 2, 7 (Israel). Möglicherweise auch Jer 32, 5: Sidqia muß in Babel bleiben, «bis ich nach ihm sehe» (*'ad poqdî 'ōtô*); vielleicht hat damals der Prophet noch mit der späteren Begnadigung Sidqia's gerechnet, vgl. jedoch Anm. 24. Nötscher (Bonner Bibel und Echter-Bibel), A. Weiser (ATD) u. a. fassen *pqd* hier ganz unbestimmt auf und übersetzen «heimsuchen».

24 Jer 6, 15; 49, 8; 50, 31; Ps 59, 6. Hierher gehört wohl auch Job 7, 18: «Was ist der Mensch, daß du ihn Morgen für Morgen einer (strengen) Kontrolle unterziehst?» Auch Jer 32, 5 könnte so gemeint sein: Jahwe zieht den längere Zeit in Babel gefangengehaltenen Sidqia endgültig zur Rechenschaft, indem er ihn dem Untergang preisgibt; so W. Rudolph (HAT); vgl. aber Anm. 23.

25 Leider bespricht K. Koch keine dieser Stellen.

26 Im Altgerman. und Altdeutschen bedeutet *heimsōcn* o. ä. «mit bewaffneter Hand überfallen»; Luther hat «Heimsuchung» als Besuch des strafenden Gottes verstanden; vgl. Fr. Kluge–A. Götze, Etymol. Wb. d. deutschen Sprache, 15. Aufl., Berlin 1951, s. v. Heimsuchung.

1. *A^h hiphqîd B b^emāqôm/šām.* Dieser Satz bedeutet: a) «A beordert B an einen Ort, um ihn dort unter Kontrolle zu halten», «A weist dem B an einem Ort einen Zwangsaufenthalt zu» (1 Sm 29, 4; Jer 37, 21)[27]; b) «A beordert B an einen Ort, um dort (in seinem Namen) nach dem Rechten zu schauen», d. h. «A betraut B mit der Verwaltung einer Stadt, einer Provinz» oder dgl.[28].

2. *A^h hiphqîd B ʾet C* = «A^h gibt B in Obhut bei C»[29].

3. *A^h*[30] bzw. *A^d*[31] *hiphqîd B ʿal R* = «A betraut B mit der Obhut oder Kontrolle über eine Sache»[32]. In Gn 39, 4f ist die Konstruktion mit *b^e* und die mit *ʿal* miteinander vermengt: «Er betraute ihn mit der Verwaltung in seinem Hause und über alles, was ihm gehörte.»

4. Im Schema *A hiphqîd B ʿal C* ist zu unterscheiden, ob ein Mensch oder Gott Subjekt ist: a) «A^h betraut B mit der Kontrolle über C»[33]; b) «Gott bietet B auf gegen C»[34].

Passiv: Das Ptc. pass. Qal bedeutet «die Gemusterten»[35] oder «die Beauftragten»[36], das Ptc. Hophal «die mit der Aufsicht über *(ʿal)* jemanden Betrauten»[37], das Hitpael[38] und Hotpaal[39] «gemustert werden».

Mehrdeutig ist das *Niphal:* Das logische Subjekt ist in der Regel nicht genannt, sondern in Gedanken zu ergänzen, wobei manchmal unpersönliche Ausdrucksweise vorliegen kann oder es unklar bleibt, ob Gott oder ein Mensch logisches Subjekt ist (z. B. Ez 38, 8).

Der Satz *B niphqad* kann im *profanen* Sprachgebrauch bedeuten: 1. «B wird aufgeboten» (Ez 38, 8); das Ni ist also vom Qal in der Bedeutung 4 abgeleitet. 2. «B wird in ein Amt eingeführt» (Neh 7, 1) oder: «B wird mit der Aufsicht über eine Sache *(ʿal)* be-

---

[27] Vgl. akkad. *ipqidušu ana irṣit lâ târat* = «er beorderte ihn in das Land ohne Rückkehr»; – «er beförderte ihn in die Unterwelt» (K 2867 obv. 17, zitiert von Fr. Delitzsch, Assyr. Handwb. s. v. *paqâdu*.

[28] Jer 40, 5. 7; 41, 2. 18; Est 2, 3.

[29] Jer 40, 7; 41, 10; vgl. akkad.: Der König «vertraue mich der Hand des N. N. an» = *ipqidni ina qât N. N.* (Amarna-Brief 60, 31; 253, 32).

[30] Gn 41, 34; Nm 1, 50; Jos 10, 18; 4 Kg 7, 17.

[31] Is 62, 6 (Wächter über die Mauern Jerusalems bestellen); Jer 1, 10 (den Propheten über Völker und Reiche bestellen).

[32] Vgl. akkad. *šarru ipqidni ana naṣâri âlišu* = «Der König hat mich mit dem Schutz der Stadt betraut» (Amarna-Brief 148, 21; 149, 9).

[33] 3 Kg 11, 28; 4 Kg 25, 22f; 1 Chr 26, 32.

[34] Ps 109, 6; um eine ähnliche Personifikation des Unheils wie in Jer 15, 3 handelt es sich in Lv 26, 16.

[35] Ex 30, 12ff; 38, 25f; Nm 1–4 (49 mal); 14, 29; 26 (17 mal); 1 Chr 23, 24; 2 Chr 23, 14.

[36] Nm 31, 14. 48; 4 Kg 11, 15; 12, 12 (k^etîb).

[37] 4 Kg 12, 12 (q^ere); 22, 5. 9; 2 Chr 34, 10. 12. 17.

[38] Ri 20, 15. 17; 21, 9.

[39] Nm 1, 47; 2, 33; 26, 62; 3 Kg 20, 27.

traut» (Neh 12, 44), was Qal 5 entspricht. 3. «B wird überprüft (um ihm zu helfen)» = «man kümmert sich um B»; so wird Jer 23, 4 gemeint sein: «Man braucht sich nicht mehr um sie (d. h. die nun wieder gut betreuten ‹Schafe›) zu kümmern» (also ähnlich wie Qal 2). 4. «B wird überprüft (mit dem Ergebnis, daß er nicht da ist)»[40]; hier wird man wohl bei der üblichen Übersetzung bleiben können «er wird vermißt», was aber nur für das Ni gilt[41].

Ähnlich ist wohl das Pual in Ez 38, 10 gemeint: «Für den Rest meiner Jahre erkundigt man sich (vergeblich) nach mir» = «werde ich vermißt» (da ich «in der Mitte meiner Jahre» zur Unterwelt muß).

Im *theologischen* Sprachgebrauch sind folgende Passivkonstruktionen belegt; 1. *B niphqad mē'im Jahwe b*^{e}*R (= Begleitumstände);* das heißt in Is 29, 6 dem Zusammenhang nach: Jerusalem «wird von Jahwe der Heerscharen (gnädig!) angeschaut[42] mit Donner und Getöse etc.»; die schrecklichen Begleitumstände sind nur für die Feinde Jerusalems, die dadurch vernichtet werden, bedrohlich, nicht für die Stadt. Dem Ni liegt hier also die Bedeutung des Qal 2 zugrunde. 2. Der kurze Satz *B niphqad = B hophqad* entspricht der Bedeutung 3 des Qal: «B wird zur Rechenschaft gezogen.» Dabei liegt in Is 24, 22 («Die Könige der Erde werden in der Grube zusammengedrängt und ins Gefängnis gesperrt und nach vielen Tagen werden sie zur Rechenschaft gezogen») anscheinend weniger das Bild von einer längeren Untersuchungshaft und dem erst später anberaumten Prozeß zugrunde als vielmehr der Kriegsbrauch, gefangene Rebellen zu sammeln, um sie nach dem Sieg gemeinsam hinzurichten. Auch das Hophal in Jer 6 ,6 bedeutet «zur Rechenschaft gezogen werden», was hier ebenfalls soviel heißt wie der Todesstrafe bzw. Vernichtung verfallen. An beiden Stellen ist es genügend deutlich, daß es sich um eine strenge Bestrafung und nicht bloß um einen schicksalhaften «Übeltat-Unheil-Zusammenhang» handelt.

II. Dinge als Objekt

Qal: Im *profanen Sprachgebrauch* bedeutet der Satz *A pqd R:* «A kontrolliert eine (ihm gehörende oder anvertraute) Sache

---

40 Nm 31, 49; Ri 21, 3; 1 Sm 20, 18; 2 Sm 2, 30; 3 Kg 20, 39; 4 Kg 10, 19.

41 So dürfte Köhler, Lexicon s. v. *pqd* zu berichtigen sein; wenn K. als «Grundbedeutung: vermissen» angibt, dann sieht er eine abgeleitete Bedeutung fälschlich als Grundbedeutung an. Ähnlich dürfte es sich mit dem arab. *faqada* verhalten, bei dem die Wörterbücher auch in der Regel zuerst «vermissen, nicht finden» o. dgl. angeben.

42 Die meisten übersetzen: «heimgesucht»; manche: «aufgeboten».

nach», nämlich um festzustellen, ob sie noch vorhanden ist oder Mängel aufweist[43]. So in Job 5, 24 («kontrollierst du deine Wohnung nach, so geht dir nichts ab»); Zach 11, 16 (der Hirte kontrolliert seine Tiere); 1 Sm 25, 15 (Wenn Davids Männer in der Nähe waren, dann «brauchten wir nichts nachzukontrollieren»[44], weil sie nichts wegnahmen). Eine etwas davon abweichende Bedeutungsnuance finden wir in Ez 23, 21, wo der Sinn etwa der ist: Die alternde Oholiba, deren die einstigen Liebhaber überdrüssig geworden sind, denkt wehmütig an die Liebeständeleien der Jugendzeit zurück und läßt nun die Erlebnisse jener «schönen» Zeit an ihrem Geist vorüberziehen, wobei sie noch einmal jedes einzelne genau betrachtet. Wir können wohl nur umschreibend übersetzen: «Du schaust nun wehmütig auf das schändliche Treiben deiner Jugendzeit zurück» o. ä.[45].

Auch im *theologischen* Sprachgebrauch bedeutet der Satz *A*^{d} *pqd R:* «Gott kontrolliert eine Sache (das Land, den ‹Weinstock›, um ihr Gedeihen besorgt) nach» (Ps 65, 10; 80, 15).

Das Schema kann durch *ʿal* erweitert sein: *A pqd R ʿal B.* Dieser Satz kann im Zusammenhang Bedeutungsunterschiede aufweisen: 1. «A vertraut etwas der Obhut des B an»[46] (Job 34, 13: «Wer hat die Erde seiner Obhut anvertraut?»); 2. «A^{h} weist dem B eine Aufgabe zu» (Nm 4, 27: «Ihr sollt ihnen alles, was sie zu tragen haben, anweisen»); 3. «A^{d} erteilt B einen Befehl» (Soph 3, 7: «Ihren Augen wird nichts entgehen von dem, was ich ihnen befohlen habe»)[47]. Mit einem Sachobjekt ist syntaktisch ein Infinitiv mit *l*^{e} gleich-

---

43 Vgl. akkad. *limpaqad mâtašu šarru* = «Der König möge sich um seine Stadt kümmern» (Amarna-Brief 197, 35).

44 Gewöhnlich übersetzt man auch hier: «wir vermißten nichts».

45 Das würde der vulgären Redewendung «Revue passieren lassen» entsprechen; vgl. arab. *faqada*, das Wahrmund, Wehr u. a. wiedergeben mit «Verlorenes suchen, einer Sache beraubt sein, etwas vermissen» u. ä.; Belot: «désirer». Ist eine Person Objekt, dann kann *faqada* den Sinn annehmen: «einen schmerzlichen Verlust durch den Tod eines Menschen erleiden» und das Nomen *faqîd ʿal-ʿilm* gibt Wehr wieder mit «einer, dessen Tod die Wissenschaft beklagt». Es dürfte also auch hier die Vorstellung zugrunde liegen, daß man die verlorene Person oder Sache sich immer wieder vergegenwärtigt und sie gleichsam in der Phantasie an sich vorüberziehen läßt, um sie noch einmal wehmütig betrachten zu können.

46 Vgl. Amarna-Brief 151, 7: *âlu ša ipqid ina qātîa* = «die Stadt, die er mir anvertraut hat»; Cod. Ham. R XIV, 39–44: *bîtam ša mûtiša panim ana mûtiša warkim ù sinništim šuâti ipqiduma* = «Dann soll man das Haus des früheren Ehemannes der Obhut des späteren Ehemannes und seiner Ehefrau zur Obhut anvertrauen».

47 Zum Text vgl. BH und die Kommentare; l. c. LXX und Syr *mēʿēnâh* bzw. *mēʿēnêha.* Die meisten übersetzen allerdings: «Was ich an Heimsuchung über sie gebracht habe» o. ä.; doch wegen des vorausgehenden «sie wird gewiß mich fürchten und Zucht annehmen» kann man auch vermuten, daß Jahwe die Hoffnung ausspricht, Jerusalem werde nun seinen Geboten gehorchen.

wertig: *A pqd l^e ... ʿal B* = «A erteilt dem B den Auftrag, etwas zu tun» (Esr 1, 2 = 2 Chr 36, 23)[48]. 4. A^h bzw. A^d *pqd derek ʿal B* kann nur bedeuten: «A überprüft den Weg (d. h. den Lebenswandel)[49] an B». So in Job 36, 23: «Wer überprüft an ihm (scil. Gott) seinen Weg?»[50]; Os 4, 9: «Ich überprüfe an ihm seine Wege»[51].

Hiphil: Für das Hi kommen folgende Konstruktionen in Betracht: 1. A^h *hiphqîd R b^emāqôm* = «A stellt eine Sache an einem Ort sicher» (Jer 36, 20). 2. A^h *hiphqîd R b^ejad B* = «A vertraut eine Sache der Obhut des B an» (Ps 31, 6). 3. A^h *hiphqîd R ʿal jad B* = dieselbe Bedeutung wie 2. (3 Kg 14, 27 = 2 Chr 12, 10, beim Verbum ist das Suffix wohl zu ergänzen).

Passiv: Nur einmal kommt der Satz vor *R hophqad ʾet B* = «Ein Depositum wurde bei B hinterlegt» (Lv 5, 23).

III. Vergehen als Objekt

Qal: Der oben erwähnte Satz *Jahwe pqd derek ʿal B* (vgl. II., Qal 4) gibt uns einen Fingerzeig, wie wir den Satz *Jahwe pqd ʿawôn ʿal B* aufzufassen haben; dieser Hinweis findet seine Bestätigung in der einzigen entsprechenden *profanen* Aussage, nämlich

---

48 Vgl. die akkad. Konstruktion *A pqd ana B ù* mit folgendem Hauptsatz, der die Ausführung des Auftrags schildert: *piqid ana rabîṣija ù ušêteir âla ina qātêja* = «Gib meinem Vogt den Auftrag, er solle die Stadt wieder in meine Gewalt zurückbringen» Am.-Br. 292, 36; ferner Ugarit-Text 127: 4 (Gordon): *wjpqd ....* = «Da ordnete er an: ‹Tut das und das!›».

49 Zu «Weg» = «sittliches Verhalten», «Lebenswandel» vgl. Fr. Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumrân, Bonn 1958.

50 H. Junker (EB), A. Weiser (ATD), G. Hölscher (HAT) u. a. übersetzen allerdings «Wer hat ihm seinen Weg vorgeschrieben» o. ä. Warum soll aber hier *pqd* eine andere Bedeutung haben als in Os 4, 9?

51 K. Koch a. a. O. 13 übersetzt in Os 4, 9b: «Ich werde heimsuchen über ihm seine Wege ...» und sagt zum Begriff «Heimsuchung»: Er ist «für Hosea ein Schlüsselbegriff für das Handeln Jahwes» und er könne nichts anderes meinen als «an den Tag bringen». Das ist annähernd richtig, jedoch ist «an den Tag bringen» wohl etwas anders zu verstehen, als K. annimmt. Das «an den Tag bringen» erfolgt eben durch die vorgenommene Untersuchung, aus der Jahwe dann die Folgerung zieht: *umaʿᵃlâw āšîb lô*; auch diese Worte kann man anders deuten als K, der übersetzt: «und seine Taten werden ich ihm zurückwenden»; es kann wohl doch nur bedeuten: «Ich zahle ihm seine Untaten heim», «Ich bezahle ihm seine Untaten gebührend» o. ä. Daß dabei Jahwe nicht nach einer genau vorgeschriebenen Straftaxenordnung verfährt, versteht sich von selbst. Es ist m. E. ein Fehlschluß, wenn man, weil im menschlichen Strafprozeß einer bestimmten Straftat ein bestimmtes Strafmaß entspricht, Gott sich aber nicht an die menschlichen juristischen Gepflogenheiten hält, annimmt, *pqd, šillêm* und *hēšîb* könnten also im theologischen Sprachgebrauch keine Strafzumessung bedeuten. Natürlich kann man die Begriffe «strafen» und «vergelten» ebenso wie «belohnen» in der Theologie immer nur in *analogem* Sinn verwenden! Wie will man auch anders von Gott reden als in analogen Begriffen?

2 Sm 3, 8: Ešbaal macht seinem Feldherrn Abner Vorwürfe, daß dieser ein Weib aus dem Harem Sauls an sich genommen hat. Abner gibt unumwunden zu, daß sein Verhalten nicht korrekt war, indem er sein Vergehen selbst *ʿawôn hāʾiššāh* = «Fehltritt mit dem Weibe» nennt. Dennoch empört er sich über den Vorwurf, weil er ihn gerade von dem Mann, der ihm so viel verdankt und der von ihm völlig abhängig ist, nicht erwartet hat; daher ruft er aus: «Und da willst du an mir das Vergehen mit dem Weib nachprüfen?» Daraus klingt unverhohlener Spott, da er offenbar sagen will: «Versuche es nur, mich deshalb zur Rechenschaft zu ziehen!» Mit Koch's Deutung des *pqd* kommt man an dieser Stelle wohl nicht zurecht. Wir können daher für den Satz *A pqd ʿawôn (ʿal B)* die Bedeutung erschließen: «A prüft ein Vergehen an B nach» bzw. «A fordert über ein Vergehen von B Rechenschaft». Es besteht kein Anlaß, die entsprechenden *theologischen* Aussagen anders verstehen zu wollen.

Der Satz A^d *pqd P* [52] bedeutet demnach: «Gott ahndet ein Vergehen», «Gott fordert für ein Vergehen Rechenschaft». Er kann erweitert sein durch b^e, das die Züchtigungsmittel angibt; wir übersetzen dann am besten in Ps 89, 33: «Ich ahnde ihren Frevel mit dem Stock und ihre Schuld mit Schlägen.» Diesen Satz entsprechend Kl. Koch's Auffassung von *pqd* etwa verstehen zu wollen als «Ich setze ihren Frevel mit Stock und Schlägen in Kraft» o. ä., ist wohl nicht gut möglich [53].

Auch dieses Schema kann wieder durch *ʿal* mit Nennung einer Person erweitert sein: A^d *pqd P ʿal B.* Den Sinn dieses Satzes kann man etwa so umschreiben: Gott prüft ein Vergehen nach und zieht dann zu Lasten des Schuldigen die Konsequenzen. Die Übersetzung wird daher lauten: «Gott ahndet das Vergehen an N. N.» [54]. Dieses Ahnden muß nicht nach den Grundsätzen menschlichen Strafrechts, nach einem regelrechten Prozeßverfahren und nach vorgegebenen strafrechtlichen Normen erfolgen, sondern es kann auch das Bild von einer Strafexpedition zugrunde liegen, die ein Großkönig gegen seine vertrags- und eidbrüchigen Vasallen unter-

---

[52] 1 Sm 15, 2; Jer 14, 10; Os 9, 9; Klgl 4, 22.

[53] Koch a. a. O. 14 sagt selbst von der «Vergeltung» bei Hos: «Das Unheil, das Hosea androht, ist Züchtigung». Ist aber «Züchtigung» keine Strafe und Vergeltung? Zu strafen und zu vergelten, ist doch nicht nur eine Angelegenheit des Richters, sondern doch wohl auch des Vaters und Erziehers. Oder darf man die Schläge, die ein ungehorsames Kind zu Recht bekommt, nicht «Vergeltung» oder «Strafe» nennen? K. faßt auf S. 3f diese Begriffe zweifellos zu eng.

[54] Ex 32, 34; Lv 18, 25; Is 13, 11; 26, 21; Jer 23, 2; 25, 12; 36, 31; Os 1, 4; 2, 15; Am 3, 2.

nimmt[55]. Einer solchen Strafexpedition geht kein Prozeß im juristischen Sinn voraus, da sich ja der Vasall einem solchen entziehen würde, sondern die Schuld ist wegen des Abfalls (Nichtablieferung des Tributs, Unterlassung der Heeresfolge und der «Hof-Fahrt» an den vertraglich festgesetzten Tagen usw.) notorisch[56]. Als eine solche Strafexpedition wird in Is 26, 21 das «Ausziehen» Jahwes, um die Schuld an den Menschen zu ahnden, geschildert. Die Übersetzung «ahnden» trifft aber vielleicht nicht ganz den Sinn, vor allem dort, wo das *pqd* sich gegen die Nachkommen des Schuldigen richtet, nämlich in dem Satz *Jahwe pōqêd ʿawôn abôt ʿal bānîm etc.*[57]. Dieser Satz ist wohl nicht so zu verstehen, als strafe Jahwe einfach die Nachkommen für die Sünden der Väter, sondern man wird die Grundbedeutung von *pqd* berücksichtigen müssen. Jahwe ahndet die Schuld der Väter dann an den Söhnen, wenn er durch *pqd,* also durch eine «Kontrolle» festgestellt hat, daß die Nachkommen, wie es der allgemeinen Erfahrung entspricht[58], mit ihren Vätern solidarisch im Denken und Handeln sind[59]. Es ist kaum möglich, in diesem Satz das *pqd* prägnant wiederzugeben. Übersetzen wir «ahnden», dann ist nichts mehr zu spüren von der Bedeutung «nachkontrollieren», «untersuchen», die im hebräischen Ausdruck mitenthalten ist. Am besten bleiben wir hier bei «heimsuchen». Das «Ahnden» Jahwes ist kein blindes Wüten an den betroffenen Menschen oder Völkern, sondern setzt immer voraus, daß deren Schuld durch «Nachprüfen» festgestellt wurde oder daß sie notorisch ist. Die Präposition *ʿal* deutet die Schwere des Verhängnisses an, das auf dem Betroffenen lastet[60].

---

[55] Diese Möglichkeit hat K. Koch nicht in Erwägung gezogen.

[56] Vgl. dazu die instruktive Untersuchung von V. Korošec, Hethitische Staatsverträge, Leipzig 1931, welche für die atl Theologie ausgewertet haben: G. E. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and Ancient Near East, Pittsburg 1955; J. Muilenburg VT 9 (1959) 347–365; K. Baltzer, Das Bundesformular (Diss. Heidelberg 1955, Maschinenschr., Veröffentlichung im Neukirchener Verlag steht unmittelbar bevor).

[57] Ex 20, 5; 34, 7; Nm 14, 18; Dt 5, 9. Ob das an den Parallelstellen (Dt 7, 10; Jer 32, 18) stehende *mešallêm* anders zu deuten ist, müßte erst in einer semasiologischen Untersuchung geklärt werden, so daß man sich Koch's Ansicht nicht ohne weiteres anschließen kann. In Jer 16, 18 kann *šillamtī* nur «ich bezahle», und nicht «ich bringe zur Vollendung» o. ä. bedeuten, da Objekt *mišnêh* = «der entsprechende Gegenwert» ist; vgl. M. Tsevat, HUCA 29 (1958) 125f.

[58] Vgl. Is 1, 4; 57, 3; 65, 6f; Jer 2, 5–8. 20. 32; 7, 24ff; 9, 12f; 11, 10; 23, 26f; 44, 9–17; Ez 2, 3ff; 16, 44–52; Os 9, 9–12; Am 2, 4. 7.

[59] Vgl. die Ausführungen des Vf. in Bib 38 (1957) 130–150, und: Solidarität in Segen und Fluch im AT und in seiner Umwelt I, Bonn 1958.

[60] Die hebräischen Präpositionen würden eine eingehende syntaktische und semasiologische Untersuchung verdienen, welche vermutlich zu sehr interessanten Ergebnissen führte, die erheblich von unserem Sprachempfinden abweichen und uns einen tiefen Einblick in die anschauliche Gedankenwelt der Semiten vermitteln könnten.

Niphal: Am ehesten könnte man noch beim Ni an einen Sünde-Unheils-Zusammenhang im Sinne Koch's denken, wenn wir in Spr 19, 23 lesen: «Die Furcht Jahwes gereicht zum Leben, und man verbringt die Nacht satt, בַּל יִפָּקֵד רָע.» Der letzte Teil des Satzes ist aber kaum zu verstehen als «ohne daß Böses sich auswirkt» o. ä., sondern doch wohl eher im Sinn von «ohne daß Böses geahndet wird», «es gibt ja nichts Böses zu ahnden» o. ä. In Nm 16, 29 scheint die Bedeutung des Ni abgeschliffen zu sein und etwa zu meinen «von dem dem Menschen beschiedenen (Todes-)Los getroffen werden». Da dem Israeliten ein Unglück, besonders der vorzeitige Tod, als eine Strafe für – und sei es auch eine dem Menschen unbewußte – Schuld galt, konnte auch der frühe Tod als eine *p^equddâh* = «Ahndung» bezeichnet werden, ohne daß man dabei noch an ein unmittelbares Strafgericht Gottes dachte, wie ja auch heute ein Ungläubiger im profanen Alltagssprachgebrauch von einer «Heimsuchung» reden kann, ohne an den religiösen Sinn des Ausdrucks zu denken. In Nm 16, 29 liegt also eine Tautologie vor, wobei der zweite Wenn-Satz dasselbe meint wie der erste: «Wenn diese den Tod aller Menschen (d. h. eines natürlichen Todes) sterben und wenn ihnen dasselbe widerfährt, was allen Menschen zu widerfahren pflegt».

IV. Intransitiver Gebrauch

Intransitiv verwendet wird nur das Qal. Im *profanen* Sprachgebrauch kommt das Schema *A pqd* nur dreimal vor. In Jer 3, 16 allerdings scheint ein Suffix der 3. Pers. Sgl. als Sachobjekt zu ergänzen zu sein: «In jenen Tagen ... wird man nicht mehr sagen ‹die Lade des Bundes Jahwes› und sie wird einem nicht mehr in den Sinn kommen; man wird nicht mehr an sie denken und man wird nicht mehr (nach ihr?) nachsehen[61] und sie wird (auch) nicht (mehr) hergestellt». Kein Zweifel über den Sinn von *pqd* besteht in 4 Kg 5, 24; es kann hier nur «nachkontrollieren», «nachzählen» bedeuten: Gehazi «nahm es (scil. das Geld) aus ihrer Hand, zählte zu Hause nach *(wajjiphqod)* und schickte dann die Männer fort». Ähnlich ist 1 Sm 14, 17 zu verstehen: Saul befahl seinen Leuten: «‹Zählt/kontrolliert nach *(piqdû-nā)* und schaut, wer weggegangen ist!› Da zählten/kontrollierten sie nach und siehe, Jonatan und sein Waffenträger waren nicht da.»

---

[61] Auch hier pflegt man zu übersetzen:«Man wird sie nicht mehr vermissen.» Denkbar wäre hier m. E. auch die Bedeutung «einen Auftrag erteilen»: « ... man wird (zu ihrer Neuanfertigung) keinen Auftrag erteilen und so wird sie nicht mehr hergestellt» o. ä.

Auch im *theologischen* Sprachgebrauch wird man für das intransitive *pqd* die Bedeutung «nachprüfen», «kontrollieren» vorauszusetzen haben. Das «Nachprüfen» ist hier im Sinn von «Rechenschaft fordern» zu verstehen. Wir können dann *pqd* mit «abrechnen» o. ä. wiedergeben. Folgende Konstruktionen sind zu registrieren:

1. A^d *pqd* = «Gott bzw. sein Zorn rechnet ab», «hält Abrechnung». Diese Bedeutung ergibt sich ohne weiteres aus dem Zusammenhang in Is 26, 14 («Dazu hast du Abrechnung gehalten[62] und sie dann vernichtet»[63]); Job 31, 14 («Was soll ich tun, wenn Gott sich erhebt; und wenn er Rechenschaft verlangt, was soll ich da erwidern?»); 35, 15 («. . . weil sein Zorn Rechenschaft gefordert hat»).

2. A^d *pqd 'el B* = «Gott rechnet mit N. N. ab». So Jer 50, 18: «Siehe, ich rechne ab mit dem König von Babel und mit seinem Land, wie ich abgerechnet habe mit dem König von Assur» (*'el* dreimal).

3. A^d *pqd ʿal B* = «Gott hält Abrechnung zu Lasten des N. N.»[64]. Diese Konstruktion ist den Propheten eigen. Sie kann durch b^e mit Anführung der Begleitumstände erweitert sein: Gott hält Abrechnung zu Lasten des C «mit Schwert und Hunger und Pest» o. ä.[65]

4. A^d *pqd ʿal P* = «Gott hält Abrechnung über ein Vergehen»[66].

V. Nomina

An nominalen Ableitungen des Stammes *pqd* seien nur diejenigen, die in theologischen Aussagen vorkommen, erwähnt:

פְּקֻדָּה ist im profanen Gebrauch sehr vieldeutig: «die Habe» (= vielleicht «das, worum man sich kümmert», Is 15, 7); «das Amt», «der Posten», «der Auftrag»[67]; «die Behörde», «die Aufsichtsorgane»[68]; «der Wachposten», «die Wache»[69]. Im theologischen

---

[62] Ob man hier das Suffix als Objekt des *pqd* zu ergänzen hat, erscheint mir fraglich, da das Verbum tatsächlich intransitiv gebraucht werden kann.

[63] Das w-cons. deutet an, daß die «Abrechnung» der Vernichtung vorausgeht, also das Bild von einer vorhergehenden Untersuchung oder Kontrolle vorliegt. Daß die Vernichtung hier nicht zwangsläufige Auswirkung der Übeltat, sondern Todesstrafe ist, dürfte deutlich sein.

[64] Is 24, 21; Jer 9, 24; 11, 22; 13, 21; 21, 14; 23, 34; 29, 32; 30, 20; 51, 44. 52; Os 4, 14; Soph 1, 8f. 12; Zach 10, 3 (hier stehen *pqd ʿal* = «abrechnen» und *pqd* mit personalem Objekt = «sich gnädig jemandes annehmen» nebeneinander).

[65] Is 27, 1; Jer 27, 8; 44, 13.

[66] Is 10, 12; Jer 5, 9. 29; 9, 8.

[67] Nm 3, 32. 36; 4, 16; 1 Chr 24, 3. 19; 26, 30; 2 Chr 23, 18; Ps 109, 8.

[68] 2 Chr 24, 11; Is 60, 17.

[69] Singular: Job 10, 12; 1 Chr 23, 11; 2 Chr 17, 14; 26, 11; Plural: 4 Kg 11, 18; Jer 52, 11; Ez 44, 11.

Sprachgebrauch finden wir den Ausdruck häufig bei den Propheten in der Bedeutung «Rechenschaft» bzw. «Heimsuchung» (im Sinn von Strafe)[70], außerdem nur noch in Nm 16, 29, wo er das dem Menschen beschiedene Todeslos meint.

פִּקּוּדִים ist nur in wenigen, wahrscheinlich späten Psalmen[71] belegt und bezeichnet hier die Anordnungen Gottes.

Verbalformen des Stammes *pqd* finden sich noch in Is 26, 16; 27, 3; Jer 49, 19; 50, 44, jedoch ist an diesen Stellen entweder die Textüberlieferung oder der Zusammenhang unklar, so daß sie hier außer Betracht bleiben mögen.

Ergebnisse

A. Allen Verwendungsmöglichkeiten des Verbums *pqd* liegt die *gemeinsame Bedeutung* «jemanden oder etwas überprüfen», «kontrollieren», «nach dem Rechten sehen» o. dgl. zugrunde. Logisches *Subjekt* des mit *pqd* oder seinen verbalen Ableitungen gebildeten Satzes kann darum *nur eine Person* sein. Als *direktes Objekt* erscheinen Personen, Dinge und Abstrakta, unter denen Vergehen syntaktisch eine gewisse Sonderstellung einnehmen. *Indirektes Objekt* sind bei *transitiver* Konstruktion ebenfalls bald Personen, bald Dinge, nie aber Vergehen; es wird durch eine Präposition, am häufigsten durch *ʿal,* verbunden. Bei *intransitiver* Konstruktion können *indirektes,* ebenfalls meistens durch *ʿal* verbundenes *Objekt* Personen oder Vergehen sein[72].

B. Zwischen der Person, die logisches Subjekt des mit *pqd* gebildeten Satzes ist, und den Personen, die direktes oder indirektes Objekt sind, besteht ein *Rangverhältnis* der Art, daß einerseits jener ein Aufsichts- bzw. Kontrollrecht oder aber eine gewisse Verantwortung und Sorgepflicht gegenüber dieser zukommt, und anderseits diese jener untergeben oder auf deren Hilfe angewiesen ist[73].

C. Das *pqd zielt auf* bestimmte *Maßnahmen ab,* mit denen die Tätigkeit des «Nachschauens», «Kontrollierens» häufig in der ganzheitlichen Denkweise des Hebräers[74] zu einer *Bedeutungs-*

---

[70] Is 10, 3; Jer 8, 12; 10, 15; 11, 23; 23, 12; 46, 21; 48, 44; 50, 27; 51, 18; Ez 9, 1; Os 9, 7; Mi 7, 4.

[71] Ps 19, 9; 103, 18; 111, 7; 119 (21mal).

[72] Auf diese verschiedenen Konstruktionen scheint Koch nicht geachtet zu haben.

[73] Umgekehrt allerdings im Hiphil in dem Schema: *A hiphqîd R beǰad B* (Ps 31, 6); hier ist A der Hilfsbedürftige und B derjenige, der Hilfe gewähren kann.

[74] Vgl. A. R. Johnson, The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel, Cardiff 1949; J. Schildenberger, Vom Geheimnis des

einheit zusammenfällt: Hilfe gegenüber Bedürftigen («wohlwollend nach dem Rechten sehen»); Abstellen von Mängeln («sich um etwas kümmern», «etwas nachkontrollieren»); Ahndung von Vergehen und Bestrafung von Übeltätern («ahnden», «Rechenschaft fordern»); Auswahl von zum Kriegsdienst («mustern», «aufbieten», «mobilisieren») oder für verantwortungsvolle Aufgaben geeigneten Personen («bestellen», «betrauen»); Feststellung der Anwesenheit oder des Fehlens von Personen und Dingen («nachzählen», «vermissen»).

D. *Von der syntaktischen Konstruktion hängt die Bedeutung des Satzes ab.* Dabei ist sorgfältig darauf zu achten, ob Personen, Sachen oder Vergehen Objekt sind. Es wäre z. B. ein Fehlschluß, wollte man den Satz *Jahwe pqd ʿawôn N. N. ʿal N. N.* deuten nach Analogie zu *A pqd B ʿal C* und daher übersetzen: «Jahwe bietet die Schuld des N. N. gegen N. N. auf» bzw. «Jahwe liefert den N. N. der Auswirkung seiner Schuld aus»[75]. Für die *theologischen Aussagen* des AT sind insbesondere folgende syntaktische Anwendungen zu beachten:

1. *Jahwe pqd N. N.* Dieser Satz besagt in jedem Fall, daß Gott für den betreffenden Menschen ein starkes Interesse an den Tag legt. Es kann sich dabei aber handeln: a) um die allgemeine Anteilnahme Gottes am Schicksal des Menschen (Ps 8, 5); b) um ein ausgesprochen wohlwollendes und heilbringendes Einschreiten Gottes zugunsten eines Frommen, eines Volkes, besonders Israels, aber auch eines büßenden Sünders[76]; c) um eine strenge Rechenschaftsforderung gegenüber einem Frevler[77]; d) um einen besonderen Vertrauenserweis gegenüber einem zu einer heilsgeschichtlich bedeutsamen Aufgabe Erwählten[78]; und schließlich e) um eine Indienstnahme von Heiden, unbarmherzigen Menschen

---

Gotteswortes, Heidelberg 1950, 149–155; Th. Boman, Das hebr. Denken im Vergleich mit dem griechischen³, Göttingen 1959; Cl. Tresmontant, Biblisches Denken und hellenische Überlieferung, Düsseldorf 1956, bes. 138–146; B. J. Le Frois, Semitic Totality Thinking: CBQ 17 (1955) 315–323. – K. Hj. Fahlgren, Ṣᵉdākā, 50–54 nennt das «synthetische Lebensauffassung».

[75] Darauf scheint K. Koch nicht geachtet zu haben. – In Bib 38 (1957) 139f hat Vf. noch grundsätzlich mit der Möglichkeit gerechnet, den Satz *Jhwh pqd ʿawôn ʾābôt ʿal bānîm etc.* so zu verstehen; das wird man jetzt aber ausschließen müssen. «Aufgeboten» wird nicht die Schuld, sondern ein die Schuld rächendes Unheil (die «vier Sippen», «Schwert, Hunde, Vögel und Raubtiere» in Jer 15, 3, oder «Schwindsucht, Fieber» usw. in Lv 26, 16), das dann aber personifiziert wird.

[76] Vgl. Anm. 20–23 und besonders die Wendung *pqd bīšūʿâh* = «mit tatkräftiger Hilfe nach dem Rechten sehen» (Ps 106, 4) und *niphqad mēʿim Jhwh bᵉ* = «Jahwes gnädige Fürsorge erfahren unter» (die Feinde verwirrenden schrecklichen Begleitumständen) (Is 29, 6).

[77] Vgl. Anm. 24 und die Konstruktion *N. N. niphqad/hophqad* (Is 24, 22; Jer 6, 6).

[78] Nm 27, 16 (Qal); Is 62, 6 und Jer 1, 10 (Hi).

und Unheilsmächten zu Strafmaßnahmen gegen Feinde Jahwes oder des Frommen und gegen das bundesbrüchige Israel[79].

2. *Jahwe pqd eine Sache.* Diese Wendung ist im theologischen Sprachgebrauch äußerst selten und kommt nur in Ps 65, 10 und 80, 15 vor; hier ist der Satz gleichbedeutend mit *Jahwe pqd N. N.*, da «das Land» und «der Weinstock» mit Israel identisch sind, bedeutet also «Jahwe nimmt sich des Landes, des Weinstockes gnädig an». Der Satz *kol ʾašer pāqadtī ʿalêha* (Soph 3, 7) bedeutet wahrscheinlich «alles, was ich ihnen aufgetragen habe».

3. *Jahwe pqd derek ʿal N. N.* ist zu übersetzen: «Jahwe überprüft den Lebenswandel des N. N.» (nur in Os 4, 9 belegt).

4. *Jahwe pqd ʿawôn (N. N.) ʿal N. N.* bedeutet: «Jahwe ahndet ein (durch Überprüfung des Tatbestandes festgestelltes oder notorisches) Vergehen an N. N. (mit Schlägen u. dgl.).» Das *pqd* besagt hier, daß die Schuld feststeht und daß darum die Strafmaßnahme, die in der Regel der Vernichtung des Schuldigen gleichkommt, gerechtfertigt ist; das ist besonders wichtig für das Verständnis der atl Aussagen, die von einem «Ahnden» von Väterschuld an den Nachkommen sprechen[80].

5. *Jahwe pqd (ʾel bzw. ʿal N. N., ʿal ʿawôn)* ist fast überall zu verstehen als «Jahwe hält Abrechnung (mit bzw. zu Lasten des N. N., über eine Verfehlung)»[81].

6. Das bei den Propheten häufige *p^equddâh* ist ein als göttliches Strafgericht empfundenes Unglück, eine «Heimsuchung», während das nur in einigen späten Psalmen vorkommende *piqqudîm* die Anordnungen oder Aufträge Gottes bezeichnet[82].

E. Wenn auch *pqd* kein richterliches Strafen nach dem strengen Grundsatz der Talion oder nach bestimmten vom Strafrecht aufgestellten Normen meint, hat es doch zweifellos an vielen, ja an den meisten Stellen, sofern Gott Subjekt ist, eine enge *Beziehung zum Gericht Jahwes* über die Sünder, über das bundesbrüchige Israel und über die gottfeindlichen Mächte. Es bezeichnet in diesen Fällen nicht nur ein In-Kraft-Setzen eines der Sünde bzw. dem Sünder inhärierenden Unheils, sondern ein unmittelbares oder wenigstens mittelbares Eingreifen Gottes in Form einer Strafexpedition, einer Züchtigung (mit «Stock» und «Schlägen») oder einer Vernichtung, also ein Unheil, das gerade dem Betroffenen

[79] Qal: Jer 15, 3 (gegen Israel); Pi: Is 13, 4 (gegen die Feinde Gottes); Hi: Lv 26, 16 (gegen Israel), und Ps 109, 6 (gegen den Feind des Frommen).
[80] Vgl. oben III.
[81] Vgl. oben IV.
[82] Vgl. Anm. 70 und 71.

«von einer übergeordneten Größe zugemessen und gleichsam von außen an ihn herangetragen» wird [83].

F. Das *pqd* im wohlwollenden Sinn hat allerdings nichts mit «Lohn» zu tun, – darin ist Kl. Koch Recht zu geben – sondern bezeichnet ein *gnädiges,* hilfsbereites und *heilsträchtiges Besorgtsein Gottes* um den der Hilfe bedürftigen Menschen, wovon nicht einmal Sünder und Heidenvölker gänzlich ausgeschlossen sind, oder aber einen besonderen *Vertrauenserweis Gottes gegen einen Erwählten.*

G. Damit können wir an den Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurückkehren: *pqd* ist *eine Funktion der Ṣ*ᵉ*dāqâh, der «Gerechtigkeit» Gottes,* die für das Gottesvolk und die Frommen, aber auch für die büßenden Sünder Heil, für die Feinde Gottes und des Gottesvolkes aber Unheil bedeutet. Allerdings steht dem statistischen Befund nach, d. h. soweit es die Häufigkeit des verwendeten Terminus betrifft, bei *pqd* die strafende, für den Sünder Unheil bedeutende Funktion im Vordergrund, während bei *ṣ*ᵉ*dāqâh* die meisten Stellen die heilschaffende Treue Gottes zu den Verheißungen betonen [84].

H. Für eine gewisse *Ideenentwicklung* sprechen die folgenden Beobachtungen: 1. Die Bedeutung «wohlwollend nach dem Rechten sehen» begegnet uns schon in der älteren Erzählungsliteratur: J (Gn 21, 1), E (Gn 50, 24f; Ex 13, 19) und in den älteren Schichten des «deuteronomistischen Geschichtswerkes» (1 Sm 2, 21), tritt aber bei den Propheten stark zurück. 2. Der Satz «Jahwe zieht N. N. zur Rechenschaft» findet sich einigemal bei Jeremia, ist sonst aber selten. 3. Die Konstruktion *Jhwh pqd ʿawôn* ist bei den Propheten seit Amos und außerdem in einer alten «Bekenntnisformel» [85] belegt, kommt aber sonst ebenfalls nicht oft vor. 4. Intransitiv wird das Verbum im Sinn von «abrechnen» seit Osea gelegentlich von den Propheten verwendet; für Jeremia aber ist dieser Gebrauch charakteristisch; ähnlich steht es mit dem Nomen *p*ᵉ*quddâh* [86]. Überhaupt fällt das häufige Vorkommen des Stammes *pqd* bei Jeremia auf. 5. Daß die Bedeutung «mustern», «die Gemusterten» vorwiegend in den Musterungsprotokollen Nm 1–4 und

---

83 So definiert K. Koch a. a. O. 3 selbst den Begriff «Strafe», den es nach ihm im AT nicht gibt.

84 Vgl. R. Leivestad, Guds straffende rettferdighet 118: Nur in Is 5, 16; 10, 22f; Soph 3, 5 überwiege bei *ṣdq* die Vorstellung von strafender Gerechtigkeit, während sonst das heilschaffende Eintreten Jahwes für Israel und die Frommen im Vordergrund stehe.

85 Vgl. Anm. 57.

86 Vgl. Anm. 64–66 und 70.

26 anzutreffen ist, zeigt, daß es sich dabei um einen Terminus technicus der Verwaltungs- und Militärsprache handelt. Wann diese Spezialbedeutung sich ausgebildet hat, ist natürlich schwer zu sagen. 6. Das Nomen *piqqūdîm* = «(göttliche) Anordnungen», «Gebote» scheint nur der späteren Psalmendichtung eigen zu sein.

Lehrreich wäre die Ausdehnung der Untersuchung auf die Sprache von Qumrân, doch mag das bei einer anderen Gelegenheit geschehen. Man darf hoffen, daß unterdessen das Textmaterial noch zunimmt; auch wäre für eine derartige Untersuchung das Erscheinen der angekündigten Qumrân-Konkordanz abzuwarten.

(Abgeschlossen am 15. März 1960)

Zur Wurzel zkr

Von Heinrich Groß, Trier

I. Statistisches: Nach Mandelkern[1] finden sich 230 mal Formen der Wurzel זכר in der hebräischen Bibel des AT. Sie verteilen sich wie folgt: 170 entfallen auf das Qal, 19 auf das Nif'al, 41 auf das Hif'îl. Lisowsky[2] zählt insgesamt 219 Fälle, in denen *zkr* gebraucht wird; 168 mal steht nach ihm das Qal, 20 mal das Nif'al, 31 mal das Hif'îl. (Allerdings ist hierin das Partizip מַזְכִּיר, das 9 mal vorkommt, nicht eingerechnet. Es ist getrennt aufgeführt, weil es Berufsbezeichnung geworden ist. Daher erklärt sich die Differenz in den beiden Konkordanzen.) Köhler[3] weist in einer Vorbemerkung zur Wurzel *zkr* 165 mal das Qal nach. Nach ihm erscheint es 43 mal in den Psalmen, 14 mal im Deuteronomium, 12 mal in Jeremias, 11 mal in Deutero-Isajas. Fragt man nach dem Träger der Tätigkeit, so ergibt sich, daß in fast zwei Fünftel der Fälle Gott als Subjekt der Handlung oder des mit *zkr* gemeinten Verhaltens, in mehr als drei Fünftel der vorkommenden Stellen der Mensch in Erscheinung tritt.

Das von זכר abgeleitete Nomen זֵכֶר begegnet uns nach Ausweis der Konkordanzen[4] 23 mal, זִכָּרוֹן 24 mal, אַזְכָּרָה 7 mal im AT.

II. Gott als Subjekt von zkr: Eine Überschau der Texte, in denen Gott als Subjekt von *zkr* vorkommt, läßt erkennen, daß dieses Verbum wesentlich an der Selbsterschließung Gottes beteiligt ist, daß es eine *Grundlinie* in die atl Gottesvorstellung[5] einzeichnet. *Zkr* bezeichnet nämlich einen Vorgang, der nicht nur im innergöttlichen Wesen abläuft, sondern eine Tätigkeit nach außen auslöst. Ähnlich wie die Wurzel *pqd* ist es seiner Bedeutung nach ambivalent, d. h. Gottes Tätigwerden, das mit *zkr* ausgedrückt wird, kann zum Heil oder Unheil ausschlagen, je nachdem wie

---

1 S. Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, Graz 1955 (Neudruck der Ausgabe von 1937), 353ff.

2 G. Lisowsky, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958, 444–447.

3 L. Koehler – W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1953, 255ff.

4 Vgl. Mandelkern, 355; Lisowsky, 446f, 38.

5 Vgl. dazu Michel, μιμνῄσκομαι, TWNT IV, 678–682.

es im konkreten Falle dem göttlichen Heilsplan entspricht. *Zkr* trägt also wesentlich mit dazu bei, daß der Gott des AT nicht in irgendwelche unerreichbare Fernen entrückt erscheint, daß die Heilsgeschichte nicht wie nach einem genau eingestellten Uhrwerk mechanisch abläuft, oder in einer prästabilierten Harmonie automatisch ihr Ziel erreicht, sondern es erfüllt mit die Aufgabe, Jahwe als den wirklich lebendigen Gott[6] zu erweisen, der tätig in die Weltgeschichte eingreift und besonders seinen Heilsplan mit Israel zielstrebig verfolgt. Die Tätigkeit, die mit *zkr* zum Ausdruck gebracht wird, richtet sich zumeist auf Personen, sei es das auserwählte Volk in seiner Ganzheit, seien es hervorragende Einzelgestalten, die an den oft entscheidenden Punkten der atl Offenbarungsentwicklung stehen. Bezieht sie sich auf Fremdvölker, dann geht es dabei um deren Verhalten Gott und Israel gegenüber, um ihre zukünftige Stellung im Heilsplan Gottes. Richtet sie sich auf Sachen, so sind es solche, die mit der Sonderstellung Israels vor Gott in besonderer Weise zusammenhängen. So gedenkt Gott, oder soll gedenken (noch soll das Verbum in der herkömmlichen Weise übersetzt werden, ohne daß diesem «Gedenken» schon ein spezifischer Inhalt zugeeignet wird) des Noe Gn 8, 1; des Abraham Gn 19, 29; Samsons Ri 16, 28; des Hiskia 4 Kg 20, 3; Is 38, 3; des Propheten Jeremias Jer 15, 15; 18, 20; des Königs David Ps 132, 1; einzelner besonders eifriger und umsichtiger Helfer beim Wiederaufbau der nachexilischen Gemeinde Neh 5, 19; 6, 14; 13, 14. 22. 31. Weiter gedenkt Jahwe des ganzen Volkes Israel Jer 2, 2; Ps 74, 2; 115, 12, sogar fremder Völkerschaften als seiner zukünftigen Bekenner Ps 87, 4.

Das in den angeführten Fällen erwähnte Gedenken Gottes ist jedoch kein bloßes «Sich-erinnern», so daß diese und jene Person oder auch ein bestimmter Personenkreis ihm wieder bewußt wird, sondern es ist vielmehr ein Verhalten Gottes, das ihn zu einem neuen Eingreifen in die geschichtliche Wirklichkeit führt, dies Eingreifen auslöst, also in *die Tat übergeht*[7]. Das ist ganz eindeutig und tritt offensichtlich zutage bei Rachel Gn 30, 22 und Hanna, der Mutter des Samuel 1 Sm 1, 11. 19, die Gott mit Nachkommenschaft beschenkt. Ps 115, 12 wird ganz allgemein die Überzeugung ausgesprochen, daß das Gedenken Jahwes von ihm Segen[8] erwirkt.

---

[6] Siehe dazu W. E i c h r o d t , Theologie des Alten Testaments I[5], Stuttgart-Göttingen 1957, 136.

[7] Vgl. M i c h e l a. a. O. 678: «Gottes Gedenken ist also ein wirksames und schaffendes Ereignis.»

[8] «Segen» ist im Verständnis des AT eine real wirksame Macht, vgl. dazu J. S c h a r b e r t , «Fluchen» und «Segnen» im AT, Bib 39 (1958) 1–26, vor allem

Weiter wird Jahwe unter der Verwendung von *zkr* gebeten, sich der gegenwärtigen Notlage des Volkes bewußt zu werden und Israel aus Leid und Schmach zu befreien, z. B. Ps 89, 51; 136, 23; Klgl 3, 19f; 5, 1.

Mit Vorzug steht der *Bund* als Objekt der göttlichen Tätigkeit des *zkr*. Der Bund und seine Wirkungen sind sozusagen das «kongeniale» Objekt für das Verbum *zkr*. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß die meisten Stellen in ihren Aussagen um den Bund Gottes mit seinem Volk kreisen, genauer, die verschiedenen Bundesschlüsse (mit Noe, Abraham, den sinaitischen, davidischen Bund) als Ziel des göttlichen Sich-erinnerns und Tätigwerdens angeben. Gott gedenkt des Bundes mit Noe als eines ewigen Bündnisses Gn 9, 15f; er gedenkt des Bundes mit den Patriarchen Ex 2, 24; 6, 5; Lv 26, 42. 45. Jahwe gedenkt oder soll gedenken des sinaitischen Bundes Jer 14, 21; Ez 16, 60; Ps 105, 8 (vgl. 106, 4); 106, 45; 111, 5. Umgekehrt weiß Israel, daß die Sünde die gnädige Zuwendung der Bundesverheißungen hindert und statt dessen Gottes Strafe herabruft, und als Voraussetzung eines huldvoll-wirksamen Gedenkens fleht es zu Jahwe, seiner Sündenschuld nicht zu gedenken, d. h. sie nachzulassen (vgl. Jer 31, 34), oder es erhält die Zusicherung, daß Jahwe von sich aus nicht mehr daran denkt, z. B. Is 43, 25; 64, 8; Jer 14, 10; Ez 18, 22; Os 7, 2; 8, 13; 9, 9; Ps 9, 13; 25, 7; 109, 14. Der Gott, der der Sünden nicht gedenkt, sondern sie nachläßt, ist dabei eingedenk seiner Treue, Huld, seines Erbarmens usw. Ex 32, 13; Dt 9, 27; Jer 2, 2; Hab 3, 2; 2 Chr 6, 42; Neh 1, 8; Ps 20, 4; 25, 6f; 98, 3; 105, 42; 119, 49.

Dieses tätige Eingedenksein Gottes, das, wie die angeführten Belege dartun, mehr ist als nur ein Sich-erinnern, das vielmehr eine göttliche Handlung, eine *schöpferische Tätigkeit Gottes* im Interesse seines Volkes nach sich zieht, hat überdies noch eine andere Aufgabe zu erfüllen: es dient sehr oft als *verbindendes Element der Offenbarungsentwicklung*. Es läßt erkennen, daß Gott seine einzelnen Entschlüsse und Handlungen nicht absolut neu entwirft und beziehungslos ins Werk setzt, sondern daß er mit einer von Anfang an vorhandenen und gültigen *Teleologie und Kontinuität* seinen Heilsplan auf den verschiedenen Entwicklungsstufen des AT Wirklichkeit werden läßt. Seine Taten und ihre Wirkungen erscheinen in eine Linie eingeordnet, die zielstrebig auf die Verwirklichung der Theokratie in der messia-

---

17–26; derselbe, Segen (segnen), Bibeltheol. Wörterbuch, hrsg. v. J. Bauer, Graz-Wien-Köln 1959, 691–699; A. Murtonen, The use and meaning of the words *l^ebarek* and *b^erakah* in the Old Testament, VT 9 (1959) 158–177.

nischen Heilszeit ausgerichtet ist. Gerade das Verbum *zkr* läßt erkennen, daß Gott bei der Verfolgung seines Zieles zurückblickt auf sein früheres Eingreifen und auf verwirklichte Einsätze in der Geschichte Israels, sie aufnimmt und in dem neu ausgelösten Handeln um einen Schritt weiter nach vorne zur Erfüllung hin treibt. Es besagt also, daß Gott seinen Heilsplan und sein Heilswerk als Ganzes überschaut, bevor er es fortführt. *Zkr* hat auf seiten Gottes demnach neben dem memorativen und schöpferischen einen zusätzlichen Bedeutungsinhalt, der auf Vergangenheit und Zukunft in eins blickt, der in einem weiten Sinne als *eschatologische Komponente* anzusprechen ist. Folglich ist der bisher dargestellte Gebrauch der Wurzel *zkr* keineswegs adäquat mit «Sich erinnern» zu erfassen; auch «Eingedenk sein, Gedenken» kann noch zu inhaltsarm sein, wenn es nur einen im Intellekt Gottes ablaufenden Prozeß zum Ausdruck bringen will. Vielmehr ist die dadurch ausgelöste Handlung wenigstens keimhaft mit in *zkr* enthalten, wenn auch die Ausführung dieses Heilswerk meist mit einem neuen Verbum aufgreift und spezifiziert. Jedenfalls ist das neue Handeln immanent in *zkr* vorhanden, das nach Ausweis der Schriftstellen immer in Tätigsein übergeht. Und zwar ist es ein Handeln, das Bezug nimmt auf die bisher geschehene Offenbarung, und das in die bisher dabei verfolgten Linien eingefügt wird. Das gilt sowohl für die mit dem Verbum *zkr* eingeleitete positive Fortführung der Offenbarung, als auch für die negative Bedeutung von *zkr*, wenn es um den Nachlaß der Sünden geht und damit der Boden bereitet wird, auf dem die weitere Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes erst möglich wird.

III. Der Mensch als Subjekt von zkr: Daß auch beim Menschen als Subjekt *zkr* nicht ein bloßes «Sich-erinnern» meint, bestätigen schon die ersten Belege Gn 40, 14. 23; 41, 9; 42, 9. Da wird berichtet, daß der Obermundschenk die Bitte Josephs, seiner in der Freiheit zu gedenken und auch ihn aus dem Gefängnis zu befreien, nicht erfüllt, und daß der erhöhte Joseph vor seinen Brüdern dessen inne wird, daß seine einstigen Träume nun Wirklichkeit wurden (Gn 37, 5–11). Er richtet nunmehr sein Verhalten seinen Brüdern gegenüber danach aus. Auch die übrigen Stellen, nach denen Menschen anderer Menschen (z. B. 1 Sm 25, 31; 2 Sm 14, 11; 19, 20; 4 Kg 9, 25; Est 2, 1), vergangener Zeiten (Nm 11, 5; Dt 32, 7; Ps 42, 5; Is 63, 11; Ez 16, 22. 43. 61. 63; 20, 43; 23, 19. 27; 36, 31; Klgl 1, 7. 9), oder auch erfolgter Hulderweise (Ps 71, 16; 109, 16; 2 Chr 24, 22; vgl. Hl 1, 4) gedenken, lassen es nicht mit bloßer Erinnerung be-

wenden, sondern zielen darauf ab, aus der Erinnerung die Konsequenzen zu ziehen, sei es in Erfüllung von gegebenen Versprechungen, sei es in Bekehrung und Hinwendung zu Gott.

Beim menschlichen Gedenken steht zumeist Gott im Zielpunkt des Geschehens, wenn es sich um ein Denken an die Wundertaten in der Schöpfung, die Großtaten im Heilsplan mit Israel, den Bund und seine Verpflichtungen im Gesetz handelt. Weitaus die meisten Fundstellen von menschlichem *zkr* haben demnach *religiös-kultischen Bezug.* Gelegentlich findet es sich zwar in Texten, nach denen der Mensch ganz allgemein Gottes gedenkt oder nicht gedenkt, wie Ri 8, 34; Is 63, 7; Jer 51, 50; Jon 2, 8; Zach 10, 9; Ps 42, 7; 45, 18; 63, 7; 77, 7; 78, 35. 42; Neh 4, 8; 9, 17. Aber auch diese Texte weisen eine, wenn auch ferne, Beziehung zu dem Gott auf, der sich Israel geoffenbart, die Tora gegeben, den Bund mit ihm geschlossen hat. So sind denn Bund und Tora, aus denen Israel die göttlichen Weisungen für sein Leben als auserwähltes Volk zufließen, hauptsächlich Gegenstände des Gedenkens. Daher wird das Volk z. B. Nm 15, 39f; Ps 103, 18; Mal 3, 22 angehalten, Gottes Gebote eingedenk zu bleiben, und 1 Chr 16, 12 wird das Volk an die Verpflichtung zur Bundestreue mit *zkr* gemahnt.

Um die verpflichtende Kraft des göttlichen Gebotes zu unterstreichen, dient nicht zuletzt das Verbum *zkr* dazu, in der aktualisierenden «Gesetzespredigt» des Deuteronomiums[9] jene Tat heischende Tora von verschiedenen Punkten der Heilsgeschichte aus, an denen sich Gottes Arm in Gericht oder Gnade offenbarte, zu beleuchten, ihre Forderungen zu motivieren und vor dem Volke auszubreiten, um es dadurch zum Halten der Gebote im Bund mit Jahwe zu bewegen, vgl. Dt 5, 15; 7, 18; 8, 2. 18; 9, 7. 27; 15, 15; 16, 3; 24, 9. 18. 22; 25, 17.

IV. Zkr als liturgische Vokabel: Besondere Bedeutung gewinnt die Verwendung von *zkr* an Stellen, an denen es die Verpflichtung Israels zum kultischen Gedenken, zur Kultfeier überhaupt ausdrückt. So wird Ex 13, 3 die Feier des Festes der ungesäuerten Brote, 20, 8 im Dekalog die Feier des Sabbats im Verbum *zkr* aufgetragen. Mit dem gleichen Verbum Ex 34, 19 (Nifʿal) fordert Gott die Weihe der Erstgeburt von Mensch und Vieh. Nach Nm 10, 9f soll das Blasen der Trompeten in Kriegsnot und an allen Festtagen Israel zum gnädigen Gedenken bei Gott verhelfen. Gott seiner-

---

[9] Hubert Junker, Das Buch Deuteronomium: Echter-Bibel, AT I, Würzburg[2] 1955, 449; Michel a. a. O. 678f kleidet die Verwendung von *zkr* im Dt in die Worte: «Besonders Dt entwickelt geradezu eine Theologie des Gedenkens.»

seits sichert Ex 20, 24 Israel seine besondere Gegenwart und seinen Segen überall dort zu, wo er seines Namens gedenken lassen wird. Führt also die Verwendung von *zkr* Gott als Subjekt zu einer Überschau seines gesamten Heilsplanes und von daher zu wichtigen neuen Einsätzen im Heilsgeschehen, so hält das gleiche Verbum den Menschen an, bedeutsamer Heilstaten oder Weisungen Gottes zu gedenken, sie zu erfüllen oder ihre Wirkungen sich anzueignen. Es handelt sich beim Menschen also um ein *korrespondierendes Tun oder Verhalten* gegenüber einer Stiftung und Setzung Gottes. Die Bewegung der Tätigkeit Gottes in *zkr,* die auf die Heilsgeschichte zielt, löst eine Gegenbewegung aus, sich das Heil anzueignen. Um die spezifisch kultische Funktion nach ihrem ganzen Umfang auszudrücken, wird *zkr* nicht nur verbal, sondern bisweilen mit Vorzug auch in den beiden Nominalformen זֵכֶר und זִכָּרוֹן verwendet.

Vom Menschen wird זֵכֶר oft in negativer Bedeutung gebraucht, etwa in dem Sinne, daß das Andenken der Feinde und Gottlosen vertilgt und ausgelöscht wird, so Ex 17, 14; Dt 25, 19; Ps 109, 15; dagegen heißt es Ps 112, 6; Spr 10, 7, daß das Andenken des gerechten Menschen bleibt und im Segen ist.

Bei Gott ist es nicht nur die Benennung «Jahwe» (Ex 3, 15) und sein Gedächtnis unter dem Namen Jahwe, das in den Psalmen zum Anlaß genommen wird, ihn in seinem Walten und wegen seiner Güte zu preisen Ps 30, 5; 97, 12; 102, 13; 135, 13; 145, 7, sondern vor allem ist es das Gedenken an seine Wundertaten, das er nach Ps 111, 4 stiftet, an das der Israelit sich nicht nur allgemein zu erinnern, das er vielmehr nach Ps 105, 5 *kultisch zu begehen* hat. Ps 77, 12 kündet davon, wie der Psalmist dieses kultische Gedenken feiert [10].

Noch mehr jedoch ist das Nomen זִכָּרוֹן in die Kultsprache eingegangen und wird für konkrete Anweisung der kultischen Begehungen gebraucht. So heißt es Ex 12, 14 von der Feier des Passahfestes und des Auszuges aus Ägypten: «Dieser Tag soll für euch sein *zum Gedächtnis,* und ihr sollt ihn feiern als Fest für Jahwe!» Mit ähnlichen Worten erfolgt die Einführung des Festes am 1. Tag des 7. Monats Lv 23, 24. Neben diesen Festen haben einzelne Kultgegenstände Gedächtnis-Funktion: so sind die Steine am Ornat des Aaron Ex 28, 12; 39, 7 «Steine des Gedenkens». Das Trompetenblasen bei den Festfeiern soll Israel nach Nm 10, 10

---

[10] In die Reihe dieser kultischen Vergegenwärtigung der göttlichen Heilstaten fügt W. Beyerlin, Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha, Göttingen 1959, 70f, auch die Aufforderung Mich 6, 5a ein.

zum gnädigen Gedenken bei Jahwe verhelfen; Nm 17, 5 wird ein Erinnerungszeichen erwähnt, das verhindern soll, daß einer, der nicht Nachkomme Aarons ist, Altardienst tut. Nm 31, 54 kommt Gold, Jos 4, 7 kommen 12 Steine als Erinnerungszeichen vor. Noch in vorchristliche Zeit zurück geht der Gebrauch von Gebetsriemen, die bei einer buchstäblichen Auslegung von Ex 13, 9 ein gegenständliches Gedächtniszeichen darstellen[11].

Das gewöhnlich mit «Duftteil» übersetzte dritte von *zkr* abgeleitete Nomen אַזְכָּרָה, das sich auf den den Schaubroten beigegebenen Weihrauch bezieht, wird in der LXX Lv 2, 2. 9. 16; 5, 12; 6, 8; Nm 5, 26 mit μνημόσυνον, Lv 24, 7 mit εἰς ἀνάμνησιν wiedergegeben.

Ein Einblick in diese «kultische» Verwendung von *zkr* ergibt jedenfalls, daß es nicht genügt, nur anzunehmen, «*alle Erinnerung steht im Dienst der Reinerhaltung des Glaubens*»[12]. Auch das ist zwar eine Funktion, die *zkr* notwendigerweise erfüllt, da der Israelit sich bei den Festfeiern immer an das Heilswerk Gottes nach Inhalt und Umfang genau erinnert; in Wirklichkeit jedoch ist die Tätigkeit, die mit *zkr* umschrieben wird, im *kultischen Begehen* selber zu suchen. Wie die angeführten Texte dartun, handelt es sich bei den Festen und Feiern um Stiftungen, die Gott selber setzt. So wie beim Gedenken, das vom Menschen im weiten Sinne ausgesagt wird, der Vorgang sich keineswegs in einem intellektuellen «Sich-erinnern» erschöpft, sondern Tätigkeit und Verhalten anregt, die in Erfüllung der Bundessatzungen und religiöser Forderungen auf Gott als Zielpunkt ausgerichtet sind, so löst mit Vorzug das kultische Gedenken im Menschen eine Bewegung aus, die auf Gott hin geht. Gott seinerseits nimmt die Bewegung auf, und zwar bei dem konkreten Gedächtnis konkreter Heilstaten nicht nur im allgemeinen Sinne, wie jedes echte Gebet bei ihm Annahme findet, sondern in spezifischer Weise, die er mit der jeweiligen Kultanordnung verbindet. Gottes Kultstiftung, die dem Menschen «zum Gedächtnis» sein soll, wird im Gedenken des Menschen sozusagen zu einer «Perennierung» der einmalig historischen Heilstat Gottes, die jederzeit den Menschen das Heil bereithält, wenn das Gedächtnis an die Heilstat begangen wird. Diese «Fortdauer» der einmaligen Heilstat ist in etwa der «Perennierung der Schöpfungstat» in der Erhaltung der Welt vergleichbar. Ge-

---

[11] Vgl. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 3. völlig neu bearb. Aufl., Göttingen 1960, 23; siehe auch Strack-Billerbeck IV, 250–276, besonders 251f; K. G. Kuhn, Phylakterien aus Höhle 4 von Qumrân, Heidelberg 1957; J. Schmid, Gebetsriemen, LThK^2 IV, 554.

[12] So Michel a. a. O. 679.

nauer gesagt, der im Kult mit Gott verbundene Mensch richtet sich nicht auf etwas aus, was nur der Geschichte angehört und als Realität längst vergangen ist, sondern bei Gott wird im Kult etwas geltend gemacht, das er als realisierbare Verheißung in das historische Heilswerk hineingelegt hat, das sein «*Handeln auf den Plan rufen will*»[13]. Gottes Kultsetzung hat jeweils eine verheißene Heilswirklichkeit zum Inhalt, die sich an dem gläubigen Menschen ereignet, der in kultischer Feier jener Heilstat gedenkt. *Das Gedenken der Heilstaten stellt demnach die Kultgemeinde in die in ihnen erschlossene Heilswirklichkeit selbst* (Ps 111, 4; 105, 5; 135, 13)[14].

Die Applikation des Heils im kultischen Gedächtnis ist nun nicht vorzustellen nach Art der «Vergeltung» im AT, etwa so, daß Gott das kultische Gedenken wie eine Guttat mit der Heilszuwendung belohnt.

In einem instruktiven Aufsatz ist K. Koch[15] der Frage nach der Vergeltung im AT nachgegangen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man im eigentlichen Sinne ein Vergeltungsdogma dort nicht findet, daß vielmehr nach Auffassung des AT (nachgewiesen an verschiedenen Literaturgattungen des AT) die Folgen einer menschlichen Tat ganz eng an sie gebunden sind, aus ihr herausfließen, nicht erst nachträglich von Gott verhängt werden, daß

---

[13] J. Jeremias a. a. O. 240. Daß so die Passahfeier von den Juden verstanden wurde, beweist Mischna, Pes 10, 5. Die Stelle lautet in der Übersetzung von G. Danby, The Mishnah, London 1950, 151: «In every generation a man must so regard himself as if he came forth himself out of Egypt ... Therefore are we bound to give thanks ... him who wrought all these wonders for our fathers and for us. He brought us out from bondage to freedom ... from servitude to redemption ...»

[14] Vgl. W. Beyerlin a. a. O. 71. A. Darlapp, Anamnese, LThK² I, 483–486 ist wohl der gleichen Ansicht, wenn er Sp. 483 sagt: «A. (Anamnese) ist die feiernde Gegenwärtigsetzung eines geschichtlichen (Heils-) Ereignisses, um es so über die Situation der Feiernden Macht gewinnen zu lassen ...» Sp. 484 «..., der Mensch muß befähigt werden, die ‹Gegenwart› dieses (geschichtlichen) Ereignisses in seiner Zeit zu aktualisieren, was durch bloße subjektive historisierende Reminiszenz ... allein ... nicht geschehen kann.» Sp. 485 «Gott wirkt das einmalige Heilsereignis und wirkt seine Wirkung in der A., aber er wirkt sie durch das unmittelbare Eingestiftetsein des Heilsereignisses *und* seiner Wirksamkeit in die innere Kontinuität der Geschichte.» Vgl. dazu noch H. Haag, Gedächtnis I. Biblisch, LThK² IV, 570–572. Seine Ausdrucksweise Sp. 571 «..., daß vielmehr im G. (Gedächtnis) Gottes eine Heilstat rituell wieder gegenwärtig werden soll» und «... in dieser Wachenacht vollziehen sie rituell, was einst historisch geschah», finde ich jedoch wenig glücklich. Sie scheint mir den an sich gut und richtig dargestellten Sachverhalt nicht recht zum Ausdruck zu bringen. Denn das Wort «rituell» ist nicht so inhalttief wie «kultisch» oder «sakramental», die eher das Gemeinte treffen, wenn auch «sakramental» wegen seiner dogmatisch festgelegten Bedeutung hier am besten ausscheidet. «Rituell» liegt auf der Oberfläche des äußeren Vollzugs, während «kultisch» in die darin vollzogene Heilsvergegenwärtigung vorstößt.

[15] K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? ZTK 52 (1955) 1–42.

also die Tat eine Bewegung einleitet, die erst in den Rückwirkungen auf sie zur Ruhe kommt, daß man folglich statt von Vergeltung von einem Tat-Ergehen-Zusammenhang sprechen soll. Gerade das Verbum *zkr* spielt für diese «synthetische Lebensauffassung»[16], wie Koch sie nennt, eine besondere Rolle. Z. B. werde Ps 132, 1 mit ihm Jahwe gebeten, jenen Zusammenhang in Kraft zu setzen. Denn *«die Korrespondenz von Tun und Ergehen ist ... Wirkung göttlicher Treue»* (חֶסֶד Ps 62, 13)[17]. Zum Schluß seines Beitrages stellt Koch u. a. die Frage: «Welchen Bezug hat die Vollendung schicksalwirkender Tat, über die Jahwe wacht, zum ausgezeichneten Handeln Jahwes im Kultus ... ?»[18]

Diese Frage soll hier aufgegriffen werden. Koch hat nämlich m. E. auf einen richtigen Ansatz und ein fruchtbare Betrachtungsweise für das Verständnis von *zkr* als Kultterminus hingewiesen. Im Gedächtnis der verschiedenen Heilsereignisse an den von Gott selbst festgelegten Feiertagen erinnert sich der gläubige Israelit nicht nur des machtvollen Wirkens Gottes in der Geschichte des auserwählten Volkes, er bekennt sich vielmehr zu der in jedem Eingreifen Gottes enthaltenen Glaubens- und Kultforderung und der an sie gebundenen Heilszusage; er ist bestrebt, jene Forderung in seinem Tun und Leben zu verwirklichen, um des von Gott bereitgehaltenen Heiles teilhaftig zu werden. Dank göttlicher Stiftung folgt solchem Tun und Verhalten dann *aus immanenter Dynamik,* die Gott in das Gedenken selber hineingelegt hat, die Zuwendung des Heils und der göttlichen Huld. D. h. jener Vergegenwärtigung, die sich im kultischen Gedenken vollzieht, antwortet Gott mit einer korrespondierenden Bewegung, die er an das neubegangene einmalige Heilsereignis geknüpft hat, um so das in ihm bereitgehaltene Heil auf die Gläubigen sich ergießen zu lassen. Ginge es nur um eine bloße Zuwendung des Heils ganz allgemein, dann wäre das Gedächtnis der Heilsereignisse nicht ohne weiteres vonnöten! Aber das Heil ist gebunden an die geschichtliche Tat Gottes, die es erschließt, in seinem Wesen bestimmt und prägt. Darin erweist sich Gottes Handeln über bloß einmalig historisches, vergehendes Geschehen hinaus als *heilsgeschichtliches Tun,* das im Gedächtnis durch die Menschen erneute Gegenwärtigkeit und Wirkmacht erhält in der Weise, wie das Gedenken, das Gott selbst zum Subjekt hat, in die Tat übergeht.

---

[16] Diese Auffassung «einer schicksalwirkenden Tatsphäre» hat G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1957, 382 sich zu eigen gemacht.
[17] K. Koch, a. a. O. 21.
[18] K. Koch, ebd. 42.

Zunächst *sagt* Israel im Kult *ja, bekennt* sich in einem weiten Sinne zu dem geschichtlichen Heilshandeln Gottes. Das gehört zum Bedeutungsfeld des dafür verwendeten Verbums הוֹדָה, das wir gewöhnlich mit preisen übersetzen und das terminus technicus für den Lobpreis Jahwes in den Psalmen geworden ist [19]. Darüber hinaus setzt dank der Stiftung Gottes das tätige Gedenken des gläubigen Israeliten jene Heilszuwendung in Gang, die Gott mit der Einrichtung der Gedächtnisfeier in sie gelegt hat.

Daß im kultischen Gebrauch von *zkr* Sinn und Zweck des israelitischen Kultus sich tatsächlich enthüllt, bestätigt G. v. Rad [20] mit folgender Feststellung: «Sucht man in der atl Kultsprache nach einer entsprechenden allgemeinen Formel für die Bedeutung, die der Kultus in Israel hatte, so könnte man sagen, daß er Israel bei Jahwe ins Gedächtnis bringt.»

Es ergibt sich also, daß die «neue Gegenwärtigkeit», die das Heilsgeschehen im kultischen Gedächtnis erhält, ganz eng gebunden ist an das historisch einmalige Heilshandeln Gottes. Man könnte sagen, es *waltet dabei eine dem Heilshandeln und seiner Aktualisierung von Gott eingegebene «übernatürliche» Gesetzmäßigkeit, die der Mensch durch sein Gedenken in Bewegung setzt,* die das Heil anbietet und zuwendet. Das Heil des Menschen ist also nach dem AT nicht nur allgemein von einem religiös-sittlichen Leben abhängig, sondern es ist von Gott aufs engste geknüpft an die je neue Gegenwärtigsetzung seiner Heilstaten, die der Gläubige im kultischen Gedächtnis dank der Stiftung Gottes zu vollziehen aufgerufen und imstande ist. Von daher erklärt sich auch die auffällige, wesentlich von *zkr* getragene kultische Stilisierung, die manche Perikopen des Dt, wie 5, 1–21; 8, 1–10; 11, 26 bis 32, aber auch und vor allem Ex 12, 1–14; 13, 3f [21] aufweisen,

---

[19] Vgl. G. v. Rad, a. a. O. 354f: «Das Verbum הוֹדָה, das wir meist mit ‹preisen› übersetzen, bedeutet eigentlich ‹bekennen›, ‹bejahen› und es bezieht sich immer auf ein vorausgegangenes göttliches Faktum. Bekannte Israel Jahwes Geschichtstaten, so war das, vollends wenn es in musischer Form geschah, nichts anderes als Lobpreis.»

[20] G. v. Rad, a. a. O. 241. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch M. Thurian, L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession, Neuchâtel-Paris (1959), bes. 33. 48. Bei aller Reserve, die man der Deutung des Wiederholungsbefehls 1 Kor 11, 24f; Lk 22, 19 bei J. Jeremias als Ganzem entgegenbringt, ist zu sagen, daß sich sein Verständnis von εἰς ἀνάμνησιν auf der oben herausgearbeiteten Linie bewegt (Die Abendmahlsworte Jesu, 229–246, bes. 239–246).

[21] Auf diese Stellen weist besonders H. Haag, a. a. O. 571 hin. Die Stilisierung der erwähnten Dt-Perikopen, die im hervorgehobenen und betonten *«Heute»* die gottesdienstliche Aktualisierung der Sinai-Ereignisse zu erreichen bestrebt sind, ist Gegenstand besonderer Untersuchung bei H. J. Kraus, Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes, München

die geradezu geschaffen scheinen, dem gläubigen Israeliten das Gedenken zu ermöglichen und ihn dazu anzuhalten. – Inhalt und Aussagetiefe, die *zkr* als kultischer Vokabel im AT zukommen, Einstellung und Haltung, die sie vom offenbarungsgläubigen Israeliten verlangt, dürften von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das Verständnis des Wiederholungsbefehls Christi Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24f sein.

1954, 53; G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1958, 9–86, 37f; H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, Zürich/Stuttgart 1960, 56–62. 72f. 100f.

(Abgeschlossen am 29. März 1960)

«Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst . . .»

Wo fand Matthäus das Logion Mt 5, 19?

Von Heinz Schürmann, Erfurt

Seit den ältesten Zeiten gibt der Spruch Mt 5, 19 der Exegese mancherlei Fragen auf[1] – Fragen, welche immer wieder auch die nach seinem Ursprung akut machen[2]. Jene exegetischen Probleme und diese Ursprungsfrage können hier nicht gelöst werden; vielmehr wollen wir im folgenden nur schlicht nach der Vorlage fragen, der Matth das Logion entnommen hat[3].

Die Forschung ist sich einig in dem Urteil[4], daß Mt 5, 19 dem Matth schon *überkommenes Überlieferungsgut* darstellt. Ist es doch ausgeschlossen, daß Matth eine derartige nomistisch klingende Aussage erst von sich aus gebildet haben soll: Es muß hier nicht neu gezeigt werden, daß für die Kirche des Matthäus, die sich als das wahre Israel versteht, das Gesetz Israels in «erfüllter» Weise (vgl. 5, 17) weitergilt, was inhaltlich eine intentionale Erfüllung im Sinne einer «Überbietung» (V. 20 und die folgenden Antithesen), besonders in Richtung auf das Liebesgebot (vgl. abschließend 7, 12) besagt[5]. Logien, die bildlich (5, 18) und ausdrück-

---

[1] Zur Geschichte der Exegese vgl. E. Hasler, Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes, Zürich/Frankfurt a. M. 1953, und – für die neuere Auslegung – E. Ljungman, Das Gesetz erfüllen; Matth 5, 17ff und 3, 15 untersucht, Lund 1954, ferner W. Trilling, Das wahre Israel; Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Erfurter Theol. Studien, Bd. 7), Leipzig 1959, 153–156.

[2] Die kritische Forschung glaubt fast allgemein Mt 5, 19 (wie auch 5, 18) als judaistische oder judenchristliche Bildung Jesus absprechen zu dürfen; vgl. aber auch die Zweifel von A. Descamps, Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne, Louvain/Gembloux 1950, 121; ders., vorsichtiger in dem Essai d'interpretation des Mt. 5, 17–48; «Formgeschichte» ou «Redaktionsgeschichte»?: Studia Evangelica (hrsg. v. K. Aland / F. L. Cross / J. Daniélou / H. Riesenfeld / W. C. van Unnik, TU 73. Bd.), Leipzig 1959, 168: «La formule peut avoir eu des antécédents dans certaines paroles de Jésus, mais, telle quelle, elle s'expliquerait bien comme sentence judéo-chrétienne.» (vgl. auch ebd. S. 170. 163); zweifelnd auch J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), Regensburg ³1956. Siehe aber auch unten A. 47.

[3] Auf den folgenden Seiten verweist die Abkürzung «Anm.» auf die Anmerkung einer zitierten Schrift, «A.» dagegen auf eine solche des vorliegenden Beitrages.

[4] F. W. Maier, Die drei ältesten Evangelien (Bonner Bibel I), Berlin 1912, 135 überlegte, ob V. 19 Kommentierung des Evangelisten zu V. 18 sein könne.

[5] Vgl. Trilling (A. 1), bes. S. 169ff. 178ff.

lich (5, 19) eine buchstäbliche Gesetzesbefolgung bis in die kleinsten Gebote hinein in Praxis und Lehre fordern, konnte Matth überhaupt nur mit Vorbehalt bringen: durch die Einleitung 5, 17 «kommentiert», die Grundsatzerklärung 5, 20 und (anders) 7, 12 näherhin interpretiert und die Beispiele 5, 21–48 illustriert. Dabei lassen sich noch in 5, 18 erhebliche matth Redaktionsspuren nachweisen und in 5, 19 vermuten (s. unten unter I 1c).

Ferner dürfte es aber auch ausgeschlossen sein, daß ein derartig «nomistisches» Logion wie 5, 19 – das zudem durch das verweisende τούτων einen umfassenderen Zusammenhang bezeugt – noch bis in die Abfassungszeit des Ev Mt in isolierter mündlicher Tradition weitergegeben sein soll. Es muß seine Bewahrung einem *«konservierenden» Zusammenhang* verdanken. Wo aber ist dieser zu suchen?

Während Mt 5, 18 durch Lk 16, 17 als vormaliger Bestandteil der Spruchsammlung ausgewiesen wird[6], gibt sich 5, 19 als *«Sonderüberlieferung»*. Damit ist über den Traditionsstrom, der uns dieses Logion zugeführt hat, noch nichts Bestimmtes ausgesagt; denn wir wissen damit noch nicht, ob etwa auch dieser Vers wie 5, 18 der Spruchsammlung entnommen (und von Luk ausgelassen) ist, oder ob er dem matth «Sondergut» entstammt, über dessen Einheitlichkeit, Umfang, Charakter und Herkunft wir zudem nichts Sicheres aussagen können.

Schon häufiger hat man vermutet, auch Mt 5, 19 sei wie 5, 18 der Spruchsammlung zuzuweisen[7] – Vermutungen, die aber vage bleiben, solange nicht präzis der Zusammenhang in der Spruchsammlung, dem Matth das Logion entnommen hat, angegeben werden kann. Versuche einer genaueren Lokalisation wurden bislang kaum unternommen. Es will aber scheinen, daß die Vorlage und in ihr der nähere Ort angegeben werden kann, wo Matth das Logion gelesen hat.

---

[6] E. Lohmeyer, Das Evangelium nach Matthäus (Krit.-exeget. Komm. z. NT, Sonderbd.), Göttingen 1956, 104, glaubte Lk 16, 17 und Mt 5, 18 ob ihrer Verschiedenheiten «unmöglich ... auf die gleiche Spruchquelle zurückführen» zu dürfen. Auch nach Th. Zahn, Das Evangelium des Lucas, Leipzig/Erlangen 3-41920, 580, Anm. 4 beruht 5, 17–19 «auf selbständiger Überlieferung», was aber nicht ausschließen soll, «daß Jesus das kurze Wort Lc 16, 17 auch bei anderer Gelegenheit gebraucht» habe. Auch nach W. Bußmann, Synoptische Studien II, Halle 1929, 52 könnte das Logion sowohl in der Redequelle wie in einer Sonderquelle überliefert gewesen sein; vgl. ähnlich auch B. H. Branscomb, Jesus and the Law of Moses, New York 1930, 214f. 224.

[7] Nach P. Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg 1899, 62. 183 hätte Luk (mit Ausnahme von 16, 17) «die judaistische Hauptstelle (Mt 5, 17–20)» getilgt; W. dachte sich diese aber fälschlich in der Feldrede lokalisiert. An die Redequelle als Vorlage dachte (fragend) auch schon G. H. Müller, Zur Synopse, Göttingen 1908, 12. 29. 46. 54; auch nach R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 31957, 147 soll Matth das Stück 5, 17–19, das Luk nur fragmentarisch (16, 17) bringt, «Q entnehmen». Vgl. auch die ähnlichen Überlegungen von J. Dupont, Les Béatitudes, Louvain 21958, 125. 136 (vgl. dort auch das Referat über die unterschiedlichen Urteile in der Kompositionsfrage von Mt 5, 17–20 S. 136 Anm. 4; 138 Anm. 2 und 144 Anm. 1).

Im folgenden soll die *Vorlage des Matth* für 5, 19 zunächst auf Grund von Beobachtungen am matth Kontext ermittelt werden (I); weitere Beobachtungen an Lk (II) werden das gewonnene Ergebnis dann verifizieren können.

I.

1. Matth wird 5, 19 in seiner Vorlage schon *in Zusammenhang mit 5, 18* (= Lk 16, 17) vorgefunden haben:

a) Die syn Tradition weist kein Logion auf, das inhaltlich mit Lk 16, 17 = Mt 5, 18 so übereinstimmt wie Mt 5, 19. Nun könnte zwar ein Meister der Komposition wie der 1. Evangelist so Gleichartiges in verschiedenen Traditionen erkannt und sachlich zusammengeordnet haben. Wahrscheinlicher aber sind zwei Logien mit derartig ungewöhnlichem, für eine spätere Zeit kaum mehr erträglichem Sinngehalt, die im gesamten syn Überlieferungsgut analogielos dastehen [8], auch in ein und derselben Überlieferungsschicht «konserviert» worden. Schon diese Überlegung verweist für Mt 5, 19 an die auch Mt 5, 18 = Lk 16, 17 tradierende *Spruchsammlung.*

b) Freilich können in dieser die beiden verwandten Logien auch in verschiedenartigen Zusammenhängen eingeordnet gewesen sein. Vermutlich hätte sich Matth aber nicht die Schwierigkeit selbst bereitet, zwei seinem Mt 5, 17. 20ff bezeugten Gesetzesverständnis so entgegengesetzte Logien aus verschiedenen Zusammenhängen hier zusammenzuholen; leichter verständlich wird die oben (einleitend) kurz charakterisierte Redaktionstätigkeit des Matth, wenn er beide Sprüche schon *als Einheit vorgefunden* und so übernommen hat.

c) Tatsächlich entsprechen nun aber auch die Aussagen von Lk 16, 17 = Mt 5, 18 und 5, 19 einander wie die *aufgestellte These und die dazugehörende Folgerung,* was ebenfalls eine vormalige Zusammenordnung wahrscheinlich macht.

Freilich wird die frühere Zusammengehörigkeit erst recht deutlich, wenn die häufig nachgewiesenen starken matth Redaktionsspuren in V. 18 erkannt sind und wenn als matth Vorlage eine Lk 16, 17 ähnliche Fassung vorausgesetzt werden kann. Matth hat V. 18 durch die Beteuerungsformel [9], die Luk nie von sich aus streicht [10], verselbständigt und zur feierlichen Begründung für V. 17

---

[8] Freilich müßte auch noch das in etwa verwandte Logion Mt 23, 2f als ursprünglicher Bestandteil der Spruchsammlung nachgewiesen werden können, wenn obige Überlegung voll überzeugen sollte.

[9] Wie – mit oder ohne ἀμήν – ähnlich 19, 9. 23. 24; 24, 2; 26, 64 diff Mk und vielleicht auch 5, 22. 28. 34. 39 matth S, ferner vielleicht auch noch 5, 32; 8, 11; 11, 22; 19, 28 diff Lk wie hier 5, 18 diff Lk.

[10] Vgl. den Nachweis BZ 2 (1958) 71.

gemacht, wobei er das Logion in das Satzschema von Mt 24, 34 = Mk 13, 30 goß [11], zudem noch Mt 24, 35 = Mk 13, 31 einwirken ließ [12]. Auch das griechischen Lesern verständlichere ἰῶτα stand wohl nicht in der Vorlage, da Luk es schwerlich gestrichen haben würde. Und mindestens der Form nach klingt die Begrenzung der Gesetzesgeltung bis zum Weltende – in charakteristischem Unterschied zu Mt 24, 35 = Mk 13, 31 – schwächer als die luk Fassung, die schwerlich Luk erst so geschärft haben würde. Die ausgeweitete und verselbständigte Form, die Matth dem Logion Mt 5, 18 diff Lk 16, 17 gegeben hat, hat gewiß dazu beigetragen, in der Forschung die Prämisse von der vormals isolierten Überlieferung von V. 19 so zu verfestigen [13].

Inhaltlich würde Mt 5, 19 sehr passend Lk 16, 17 fortsetzen: Lk 16, 17 bringt die These von der ewigen Geltung des Gesetzes; es ist aber nicht sehr wahrscheinlich, daß eine derartige These – ohne nähere Erläuterungen oder praktische Folgerungen – längere Zeit isoliert tradiert worden sein soll. Tatsächlich bringt nun Mt 5, 19 die praktische Folgerung (οὖν) für Befolgung und Lehre, nach der Lk 16, 17 förmlich ruft. «Diese Verbindung, schon durch ein οὖν zu Beginn von V. 19 angekündigt, wird außerdem dadurch verdeutlicht, daß der Einwand von V. 19 gegen die Aufhebung des allerkleinsten Teiles sich an den Gedanken in V. 18 anschließt» [14], der hier noch bildlich eingekleidet war. Denn Jota und Strichlein sind «plastisch-bildliche, vielleicht sprichwörtliche Ausdrücke für das, was nachher (V. 19) ‹die geringsten Gebote› heißt»[15]. Und das Demonstrativum τούτων in V. 19 erklärt sich doch auch immer noch am besten als Rückbezug auf die bildliche Aussage (ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία) in V. 18 [16]. Es muß also nicht als Aramäismus gedeutet, und die «kleinsten Gebote» brauchen nicht im Sinne des rabbinischen terminus technicus von den «leichtesten Geboten» verstanden zu werden [17]. Auch die Deutung auf den Dekalog [18] oder auf die «kürzesten Gebote» (der 2. Tafel)[19] ist sehr abliegend, und auch

---

[11] Vgl. ἀμὴν (γὰρ) λέγω ὑμῖν, ... οὐ μὴ παρέλθῃ, ... ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται. – Speziell ein ἀμήν setzt Matth häufiger zu; vgl. BZ 2 (1958) 71.

[12] Vgl. (παρέλθῃ) ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ (παρελεύσεται). – Mt 5, 18 hält für ursprünglicher als Lk 16, 17 W. D. Davies, Matthew, 5, 17–18: Mélanges Bibliques (Festschr. F. A. Robert), Paris 1957, 428–456.

[13] Eine Zusammengehörigkeit von VV. 18a. b. 19 (im Unterschied zu VV. 17. 18c) erkannte aber auch Hasler (A. 1) 9ff; vgl. ähnlich auch Ljungman (A. 1) 48–53. Trilling (A. 1) 155 urteilt richtig, daß V. 19 «die Aussage des V. 18 gradlinig fortsetzen» würde, «wenn dieser in der lk Form (Lk 16, 17) dastünde».

[14] Ljungman (A. 1) 49f.

[15] So richtig Fr. W. Maier (A. 4) 134; vgl. auch E. Klostermann, Das Matthäusevangelium (HbzNT 4), Tübingen [3]1938, z. St.

[16] Gegen Fr. Dibelius, Zwei Worte Jesu: ZNW 11 (1910) 188: «Man kann nicht ein Ding bildlich darstellen durch etwas, was ein Teil von ihm ist.» Dagegen wäre zu sagen: Jota und Häkchen wollen ja auch gar nicht das ganze Gesetz, sondern eben nur «Teile» von ihm – die «kleinsten Gebote» – darstellen.

[17] So G. Dalman, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, 58ff u. a.

[18] A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1948, 157f.

[19] F. Dibelius (A. 16) 188ff.

Lohmeyers Deutung auf die «Gebote für die Jünger Jesu» wirkt sehr gequält[20].

Descamps[21] meint, V. 19 sei weniger radikal als V. 18, er gehöre judenchristlichen Gemeinden an «de tendance modérément conservatrice (celle d'un saint Pierre par exemple)», V. 18 dagegen solchen «de tendance très conservatrice»[22]. Aber muß aus der scharf formulierten – weil grundsätzlichen – These von der Weitergeltung des Gesetzes V. 18 notwendig folgen, daß eine freiere Praxis (V. 19) auch gleich von der Basileia ausschließen muß? Kann, wer V. 19 zunächst einmal grundsätzlich formuliert hat, nicht trotzdem auch in der Praxis das Urteil von V. 18 vertreten? – Daß das Thema der VV. 18. 19 verschieden sei, weil «dort die Unvergänglichkeit des Gesetzes, hier die Verbindlichkeit auch der geringsten Gebote« betont werde[23], leuchtet auch nicht ein, weil doch aus der These von der Unvergänglichkeit des Gesetzes bis in seine geringsten Bestandteile hinein (V. 18) sehr passend die Folgerung in V. 19 für deren praktische und theoretische Verbindlichkeit gezogen wird. – Auch Lohmeyers Argumente[24] für eine ursprüngliche Selbständigkeit von V. 19 überzeugen nicht (sie dürften im Dienste seiner Deutung stehen): Freilich muß οὖν nicht überall folgernd stehen; aber V. 19 bleibt das doch ganz gewiß der nächstliegende Sinn. Und freilich verlangt das Demonstrativum, daß die Gebote, auf die man sich bezieht, vorher genannt waren; aber sie können doch eben auch unter einem Bilde genannt gewesen sein. Daß schließlich nicht Jesus oder die Urgemeinde, sondern nur ein Pharisäer dem, der eines der kleinsten Gebote löst, noch das Himmelreich konzedieren könne, dürfte den Tatbestand gerade auf den Kopf stellen. – Eine Diskrepanz, nach der Mt 5, 18 mehr die «Schrift», V. 19 dagegen den «in den Geboten bestehenden Inhalt» im Auge habe, kann auch nicht bejaht werden[25], schon gar nicht für die ursprünglichere Fassung Lk 16, 17.

Eine vormalige Zusammengehörigkeit von Lk 16, 17 (= Mt 5, 18) und Mt 5, 19 dürfte somit wahrscheinlich sein. Damit erhebt sich aber zugleich der Verdacht, daß Matth 5, 19 in Einheit mit 5, 18 (= Lk 16, 17) dort gelesen hat, wo Luk sein Logion tradiert. Diese Vermutung aber ruft nach einer Untersuchung, ob Matth sich bei seiner Wiedergabe von Mt 5, 17–20ff auch sonst vom Kontext von Lk 16, 17 abhängig zeigt.

Ob die erschlossene vormalige Überlieferungseinheit Lk 16, 17 + Mt 5, 19 ein ursprünglich einheitlich konzipiertes Logion darstellt? An Mt 5, 17. 20 kann man ablesen, wie sehr Matth seine Mühe hat, den spröden Traditionsstoff verständlich zu machen, und wie er ihn darum stärker redigiert. So müssen wir auch für V. 19 mit einer ähnlich eingreifenden Redaktion rechnen, wie wir sie oben für V. 18 (vgl. auch für V. 17 und V. 20) glaubten feststellen zu dürfen. Man wird mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß erst Matth, der die Jünger auch 13, 52; 23, 8–12 den Schriftgelehrten nebenordnet, das doppelte διδάσκειν in das Logion gebracht hat[26]. Aus den «lehrenden Jüngern» kann also noch nicht geschlossen werden, das Logion sei auch in seiner vormatth Gestalt sekundäre Gemeindebildung[27]; ursprünglich kann schlicht vom «Lösen» und

---

20 Matthäus (A. 6) 110ff.
21 TU Bd. 73 (A. 2) 168.
22 Ebd. S. 172.
23 Schmid (A. 2) z. St.
24 Matthäus (A. 6) 110.
25 Gegen Gutbrod, TWNT IV, 1051.
26 Vgl. H. J. Holtzmann, Die Synoptiker (Hand.-Comm. z. NT I), Tübingen/Leipzig [3]1901, 208: «Deutlich genug sind sowohl in der Satzbildung (ὃς ἐάν mit Konj. Aor. bezeichnet das etwaige Futurum exactum) als in der angenommenen Sache (das Auftreten von Lehrern in der Christenheit) künftige Vorkommnisse ins Auge gefaßt.»
27 Vgl. A. 2 und A. 47.

«Tun» die Rede gewesen sein. Darüber hinaus aber ist außer in β. τῶν οὐρανῶν ein besonders charakteristischer matth Sprachgebrauch in unserem Vers nicht nachzuweisen[28].

Da wir also weder wissen, ob Lk 16, 17, noch ob Mt 5, 19 jeweils die Vorlage treu bewahrt ist, können wir auch keine sicheren Schlüsse ziehen, ob die vormalige Einheit Lk 16, 17 + Mt 5, 19 eine sekundäre Kombination zweier ursprünglich selbständiger, wenn auch inhaltlich sehr verwandter und darum früh zusammengestellter Herrenworte ist, ob hier eine ursprünglich einheitliche Konzeption von These und Folgerung vorliegt, oder ob hier die These Lk 16, 17 in Mt 5, 19 erst sekundär kommentiert ist[29].

2. Der nähere und entferntere Kontext von Mt 5, 19 (vgl. Mt 5, 17–20. 32) bezeugt, daß Matth den Zusammenhang *Lk 16, 14f. 16. 17. 18* gekannt hat, ja daß er Mt 5, 17–20ff jene Partie der Spruchsammlung auf seine Weise wiedergegeben hat:

a) In der Einleitung zu den Antithesen *Mt 5, 20* klingt (wie auch 6, 1 und 23, 27f diff Lk) unverkennbar Lk 16, 15 an. Beide Logien handeln von der ungenügenden pharisäischen «Gerechtigkeit» (Lk Φαρισαῖοι ... δικαιοῦντες; Mt ἡ δικαιοσύνη ... τῶν Φαρισαίων). Diese inhaltlichen und formalen Anklänge zwischen den beiden Logien in unmittelbarem Kontext von Mt 5, 18 = Lk 16, 17 sind von den Synopsen und Kommentaren – soweit ich sehe[30] – bislang nicht beachtet worden, können aber kaum als Zufall erklärt werden. Darüber hinaus wird Matth – außer von V. 19 – von Lk 16, 16 (εἰς αὐτὴν [βασιλείαν] βιάζεται) abhängig sein, wenn er das Logion in die Form eines Einlaßspruches (εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν) gießt. Matth gibt also 5, 20 in seiner Weise Lk 16, 15 (16) wieder, wobei ihm das gleiche Satzgefüge wie Mt 18, 3 diff Mk (ἐὰν μή, ... οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν β. τ. οὐ.) dienlich ist.

b) Auch der Einleitungsvers zum Corpus der ganzen Redekomposition (vgl. die abschließende Entsprechung in 7, 12) *Mt 5, 17* erweist sich als vom Kontext beeinflußt: Bei der Formgebung von V. 17 hat Matth offensichtlich das gleiche Satzschema wie 10, 34 (diff Lk 12, 51) benutzt (vgl. auch Mt 3, 15 diff Mk!), so daß schon von daher mit weiteren matth Redaktionsspuren gerechnet werden

---

28 Da Matth formalistische Parallelismen liebt und von sich aus bildet (so wohl 5, 44; 6, 19ff; 7, 13f; 10, 37; 23, 29 diff Lk und sonst), könnte man überlegen, ob nicht auch der Parallelismus erst Werk des Matth sein kann. ὅς (ὅστις, ὅσος) (δ') ἐάν (ἄν) allein ist noch nicht für Matth besonders charakteristisch. Aber auch in der doppelgliedrigen antithetischen Form steht die Wendung auch noch Mk 8, 35 par Mt/Lk und (davon abhängig) Lk 13, 33; Mk 10, 43f par Mt 20, 26; Lk 10, 8ff diff Mt und Lk 8, 18 diff Mk. So läßt sich hier matth Redaktion nicht beweisen, obgleich Matth diese doppelgliedrige Antithese Mt 12, 32 diff Lk (und diff Mk) auch von sich aus schaffen kann und sie auch im matth Sondergut verdächtig oft steht (16, 19; 18, 18; 23, 16. 18).

29 So F. W. Maier (A. 4); Trilling (A. 1) 158.

30 Als Ausnahme finde ich G. H. Müller (A. 7) 12. 29. 54, der aber die Beziehung irrtümlich als luk Abhängigkeit von Mt bestimmte. – Ein Großteil der Auslegungsversuche von Mt 5, 20 fällt dahin, sobald erkannt ist, daß Mt 5, 20 eine matth Einleitungswendung auf Grund von Lk 16, 15 ist.

kann. Wie nun Matth dem Logion 5, 18 = Lk 16, 17, das seinem Gesetzesverständnis große Schwierigkeiten bereiten mußte, als einleitenden Kommentar 5, 17 voranstellte (und 5, 18c beifügte), unterliefen ihm deutlich noch Reminiszenzen an Lk 16, 16 = Mt 11, 13. 12: Obgleich Matth dieses Logion aus seinem ursprünglicheren Zusammenhang nach Mt 11 umgestellt hat[31], wirkt es, wie in Mt 5, 20 (s. oben unter 2a), so auch noch in Mt 5, 17 (und abschließend dann auch in 7, 12b) deutlich nach – vgl. ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται Lk 16, 16 mit Mt 5, 17 τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας (in charakteristischem Unterschied zu V. 18, der den νόμος allein nennt[32]), wobei das doppelte καταλῦσαι schon auf 5, 19 (λύσῃ) vorausschaut. «Gesetz und Propheten» stehen in den Synoptikern nebeneinander außer Lk 16, 16 = Mt 11, 13 (vgl. ähnlich aber auch Lk 16, 29. 31; 24, 27. 44) nur noch Mt 7, 12 diff Lk und 22, 40 diff Mk/Lk[33]. Wenn man dazu noch sieht, daß Mt 7, 12 im Zusammenhang mit 5, 17 gelesen werden will und daß in 22, 40 noch einmal 7, 12 nachwirkt, wird die Abhängigkeit des Matth von der dann verbleibenden einzigen syn Parallele Lk 16, 16 mehr als wahrscheinlich[34]. Wir haben also hier einen der bei Mt und Lk so häufigen Fälle von «sprachlichen Reminiszenzen» vor uns, wo einem Evangelisten eine Spracheigentümlichkeit eines gelesenen, dann aber von ihm ausgelassenen (bzw. wie hier: umgestellten) Bestandteils seiner Vorlage in die Feder geflossen ist[35].

---

[31] Daß nicht Mt, sondern Lk den ursprünglichen Zusammenhang von Lk 16, 16 = Mt 11, 13. 12 gewahrt hat, dürfte neben anderen J. Schmid, Matthäus und Lukas, Freiburg 1930, 284f genügend gezeigt haben. – Ob es aber nur das Johannes-Thema war, das Matth zur Umstellung nach Mt 11 veranlaßt hat? Wenn Matth 5, 19 – wie wir zeigen möchten – in Zusammenhang mit Lk 16, 16 (= Mt 11, 13. 12) hinter Lk 16, 17 (= Mt 5, 18) gelesen hat, könnte auch die dort (wie Mt 5, 19) gelesene Frage nach der Größe (Mt 5, 19 ἐλάχιστος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, μέγας – Mt 11, 11 μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, μείζων) assoziativ mitgeholfen haben, für Mt 11, 12f den Platz speziell hinter Mt 11, 11 ausfindig zu machen; das Johannes-Thema hätte an sich auch eine andersartige Einordnung erlaubt.

[32] καὶ τῶν προφητῶν dringt in Θ φ al Ir^lat wahrscheinlich von V. 17 her in 5, 18 sekundär ein.

[33] Obgleich die Zusammenstellung im NT auch sonst begegnet (wenn auch nur Apg 13, 15; Röm 3, 21, vgl. aber auch ähnlich Apg 4, 14; 28, 23; Joh 1, 45), ist sie Matth doch keineswegs sakrosankt, also wohl auch nicht besonders geläufig, wie die Umstellung Mt 11, 13, die Trennung 22, 40 und die Abänderung (ἤ) 5, 17 deutlich genug zeigen.

[34] Eine weitere Beobachtung scheint obige These zu stützen: Matth hat vielleicht in 4, 17 (ἀπὸ τότε) eine weitere Reminiszenz an Lk 16, 16 bewahrt: Denn obgleich Matth die Wendung dann auch noch 16, 21; 26, 16 diff Mk bringt, so muß doch die gleiche Einführung in den beiden inhaltlich so verwandten Logien Lk 16, 16 und Mt 4, 17 auffallen, zumal Luk sie in Lk und Apg sonst nirgends verwendet. Wenn hier kein seltener Zufall spielen soll, wird man urteilen dürfen: Matth hat jenes Herrenwort in der Form Lk 16, 16 im Gedächtnis gehabt, als er Mk 1, 14f in seiner Weise Mt 4, 17 wiedergab.

[35] Derartige «sprachliche Reminiszenzen» begegnen nicht nur nachweislich sehr häufig in der matth und luk Mk-Wiedergabe, sondern auch in Mt und Lk

c) Daß Matth bei der Komposition der Bergpredigt den Kontext von Lk 16, 17 benutzt, wird auch noch *Mt 5, 32* deutlich. Nun stehen aber Mt 5, 18 (= Lk 16, 17) und 5, 32 (= Lk 16, 18) «schwerlich zufällig» in der Bergpredigt «so eng beisammen ... Wenn man die Unwahrscheinlichkeit bedenkt, die die Ausscheidung der beiden Logien aus der Bergpredigt durch Lk gegen sich hat, wird man die umgekehrte Annahme um so plausibler finden, daß Mt sie in gleichem Zusammenhang, in dem sie bei Lk stehen, vorfand und in die Bergpredigt einfügte»[36]. Wenn Matth 5, 18. 32 nun aber die Vorlage von Lk 16, 17. 18 exzerpiert, stärkt das die Vermutung, daß er auch 5, 19 dem gleichen Zusammenhang entnommen hat.

Die These bedürfte eines eingehenderen Nachweises, daß Matth im Zusammenhang mit 5, 20 (vgl. Lk 16, 14f) und 5, 32 (= Lk 16, 18) auch die mit diesen beiden Logien verkoppelte Trilogie *Mt 5, 21–24. 27–30. 33–37* (ganz oder teilweise) vor bzw. hinter Lk 16, 18 vorgefunden hat und daß uns in diesen Antithesen das Traditionsgut erhalten ist, das wir hinter Lk 16, 17 unten (unter II 1a) so sehr vermissen müssen [37]. Jedoch kann diese Vermutung hier nicht verifiziert werden.

d) Schließlich sollte in diesem Zusammenhang beachtet werden, daß Matth auch das vorstehende Logion Lk 16, 13 gelesen und ebenfalls *(Mt 6, 24)* – wenn auch im entfernteren Kontext von Mt 5, 17–20. 32 – in den Zusammenhang seiner Bergpredigt-Komposition eingefügt hat. Es muß also mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß Matth auch dieses Logion – vielleicht schon in einem Zusammenhang Lk 16, 9–13?, oder gar in einer Einheit 16, 1–13?[38] – in entfernterer oder näherer Verbindung mit Lk 16, 14–18 irgendwo vorgefunden hat.

Matth verrät also 5, 17 (vgl. Lk 16, 16). 18 (= Lk 16, 17). 20 (vgl. Lk 16, 15 [16]). 32 (= Lk 16, 18) Kenntnis von einem Zusammenhang Lk 16, 14. 16. 17. 18 und darüber hinaus vielleicht 6, 24 noch Kennt-

---

bei der Auslassung bzw. Abänderung der Spruchsammlung durch einen der beiden Evangelisten. Die Feststellung derartiger «Reminiszenzen» an die gelesene, dann aber so nicht wiedergegebene Vorlage läßt sich so als ein brauchbares Instrument erweisen, den ursprünglichen Bestand, Wortlaut oder die Anordnung der Spruchsammlung ausfindig zu machen; manche matth oder luk «Sonderstücke» können so als ursprüngliches Überlieferungsgut der Spruchsammlung identifiziert werden; vgl. den Nachweis in NTS 6 (1960) 193–210.

36 Schmid (A. 31), 224, Anm. 1; ähnlich auch M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Matthieu (Études Bibliques), Paris [7]1948, 441. Vgl. auch E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II, Tübingen 1941, 67: «Dieser Faden zwischen Matth 5, 18 und Matth 5, 31. 32 nimmt den letzten Zweifel davon weg, daß Luk 16, 18 schon in Q selbst mit Luk 16, 16. 17 verbunden war.»

37 Vgl. ähnliche Vermutungen schon bei W. Haupt, Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung, Leipzig 1913, 30, und bei M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Luc, Paris [8]1948, 441.

38 Vorsicht ist geboten, weil Luk vielleicht nicht nur 16, 1–8, sondern schon Lk 16, 1–13 als Einheit vorgefunden und dem jetzigen Zusammenhang eingefügt hat (s. unten unter II 1a). Zu 16, 9–13 vgl. A. Descamps, La composition littéraire de Luc XVI 9–13: NT 1 (1956) 46–53.

nis von einer irgendwie gearteten vorluk Zusammengehörigkeit von Lk 16, 14–18 mit 16, (1–8?, 9–12?) 13. Das macht aber unsere Vermutung (unter I 1), Matth habe 5, 19 im Anschluß an Lk 16, 17 gelesen, sehr wahrscheinlich.

II.

Die erarbeitete These ruft nach einer Gegenprobe vom luk Kontext her. Ist Mt 5, 19 als Bestandteil der erkennbaren vorluk Tradition denkbar? Und ist eine Streichung des Logions von der luk Redaktion aus verständlich zu machen?

1. Lk 16, 14f. 16. 17. 18 wird eine *vorluk* (der Spruchsammlung angehörende) *Komposition* deutlich, die Logien über die in den frühen Gemeinden so aktuelle Gesetzesfrage zusammenordnete und der Mt 5, 19 sich formal wie inhaltlich außerordentlich passend einfügen würde.

a) Schon Matth hat Lk 16, 14–18 in der Spruchsammlung gelesen (s. oben unter I 2); nicht erst Luk hat also diese Spruchkette zusammenkomponiert[39]: Nicht nur, daß Matth uns oben schon den vorluk Zusammenhang von Lk 16, 16 (vgl. Mt 5, 17 [20]) und 16, 17 (= Mt 5, 18) bezeugte; V. 17 ist mit V. 16 unter dem Stichwort νόμος – und auch inhaltlich – eng verbunden. Offenbar soll V. 17 den V. 16 – den Verheißungscharakter der Schrift meinend – vor antinomistischem Mißverständnis (δέ!) bewahren. Den vorluk Zusammenhang von V. 18 (= Mt 5, 32) mit V. 17 (= Mt 5, 18) bezeugte uns ebenfals schon Matth; Luk selbst hätte gewiß das im Kontext so verlorene Logion hier nicht so unpassend eingefügt. Schließlich wurde auch Lk 16, 14f durch Mt 5, 20 (und 6, 1; 23, 27f) als vorluk bezeugt, wobei V. 14 – ohne eine ähnliche Einleitung hat V. 15 nie existiert! – Spuren redaktioneller Verknüpfung aufweist (vgl.

---

[39] Auch nach E. Rodenbusch, Die Komposition von Lucas 16: ZNW 4 (1903) 243–254 handelt es sich Lk 16, 16–18 «um hier schon vorhandenes Material», «das nicht nach dem eigenen Entschluß des Lc herbeigeschafft wurde, sondern, weil es nicht weggeräumt werden konnte, so gut oder so schlecht es ging, in den Zusammenhang eingefügt werden mußte» (S. 252). Vgl. auch Hirsch (A. 36) 65: «Hätte Lukas die Gruppe um des Gleichnisses willen aus Einzelstücken künstlich gebildet, so würde 18 fehlen. Mithin hat er die Gruppe 16–18 als Ganzes in Q (Lu I) gefunden ...». – Anders urteilten fälschlich B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums, Stuttgart/Berlin 1907, 89. 250f; W. Soltau, Die Anordnung der Logia in Lukas 15–18: ZNW 10 (1909) 230–238; Th. Soiron, Die Logia Jesu (NtlAbh VI 4), Münster 1916, 104ff passim; E. Klostermann, Das Lukasevangelium (HbzNT 5), Tübingen ²1929, z. St.; F. Hauck, Das Evangelium des Lukas (Theol. Handk. z. NT III), Leipzig 1934, z. St.; K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas (NTD 3), Göttingen ⁷1955, z. St.; J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas (RNT 3), Regensburg ³1955, 262f; F. W. Danker, Luke 16, 16 – an Opposition – Logion: JBL 77 (1958) 231–243.

Φ. φιλάργυροι). Daß diese Frage nach der rechten Gesetzesauslegung (vgl. das Restbeispiel V. 18) in frühpalästinensischen Gemeinden in Auseinandersetzung mit der pharisäischen Observanz erörtert wurde, wie V. 14f andeutet, ist aber durchaus glaubwürdig; die Notiz ergibt im Rahmen der Sammlung 16, 16ff eine recht passende Einleitung für diese Komposition. Vielleicht fordert gar ein noch sichtbarer ursprünglicher Zusammenhang (vgl. 15, 2!) V. 14, wenn nämlich 16, 14f vormals – über 16, 1–13 hinweg – c. 15 fortgesetzt hätte[40]. Eine luk Komposition ist 16, 14–18 auch schon darum nicht, weil das eigentliche Interesse des Luk deutlich die in 16, 1–13 (14). 16–31 erkennbare Armutsfrage ist, keineswegs aber die Gesetzesfrage.

Diese an der Gesetzesfrage interessierte vorluk Komposition 16, 14–18 ist in ihrem heutigen Zustand aber nun ganz offensichtlich ein Torso. Offenbar hat eine spätere Redaktion hier eine vormals umfassendere Komposition über die Gesetzesfrage bis auf diesen Restbestand zusammengestrichen. Der ursprüngliche Sinnzusammenhang der Komposition Lk 16, 14–18 läßt sich jedoch aus dem erhaltenen fragmentarischen Charakter immer noch halbwegs erkennen: Die pharisäische Gesetzes-Observanz ist vor Gott gänzlich ungenügend (V. 14f; vgl. deutlicher Mt 5, 20); seitdem die Basileia ausgerufen ist, ist eine größere Anstrengung verlangt (V. 16). Obgleich die Verheißungszeit von «Gesetz und Propheten» vorbei ist, behält die Thora doch ihre Geltung (V. 17)[41]; aus V. 14f und dem βιάζεσθαι[42] V. 16 möchte man schließen: im Sinne einer Intensivierung und Überhöhung. Richtig bringt dann auch V. 18 für eine derartige Überbietung ein Beispiel bei. Nach welcher Art Ergänzung ruft also dieser Torso? Gewiß zunächst einmal nach weiteren illustrierenden Beispielen, welche die These von V. 14f (16) zu erhärten und die gleichzeitig V. 18 aus seiner fast unverständlichen «Einsamkeit» zu erlösen vermögen – Beispiele, wie sie Matth in 5, 21–48 beibringt. Ob wir das vermutlich Lk 16, 14–18 gestrichene Überlieferungsgut vielleicht gar in Mt 5, 21–37 suchen dürfen, wofür schon oben (unter I 2c) Gründe zu sprechen schienen?

---

40 So B. Weiß (A. 39) 249f; F. Hauck (A. 39) z. St. Die Rückbeziehung von V. 14f auf c. 15 bemerkte auch Th. Zahn (A. 6) z. St. Wenn jedoch Matth schon Lk 16, 13 (= Mt 6, 24) im vorliegenden Zusammenhang gelesen haben sollte (s. oben I 2 d), müßte die Einfügung von Lk 16, 1–13 ganz oder teilweise schon vorluk geschehen sein.

41 T. W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1950, 135. 154, und J. W. Bowman / R. W. Tapp, The Gospel from the Mount, Philadelphia 1957, 59, mißverstehen das Logion, Jesus habe hier ironisch die pharisäische Tradition geißeln wollen.

42 βιάζεσθαι hier medial verstanden im Sinne von 14, 23 (ἀνάγκασον εἰσελθεῖν).

b) Würde sich nun aber auch noch Mt 5, 19 einer derartigen Komposition über die Gesetzesfrage einfügen? Auch bei den oben vermuteten Ergänzungen verbliebe hinter Lk 16, 17 immer noch eine Zäsur: Die ungewöhnlich scharfe These von V. 17 nämlich ruft förmlich – wie wir sahen (oben unter I 1c) – nach einer ausweitenden und die notwendigen Folgerungen ziehenden Fortsetzung. Eine derartige Folgerung wird aber V. 18 aus der Weitergeltung des Gesetzes gar nicht gezogen, vielmehr wird ein Beispiel beigebracht für eine die Thora noch überbietende Befolgung, welche auf V. 14f (16) zurückschaut und eher einer Kritik am Buchstaben des Gesetzes gleichkommt. Oben (unter I 1c) sahen wir aber schon, wie passend Mt 5, 19 (in seinem vormatth Grundbestand) sich an Lk 16, 17 anfügen läßt; Mt 5, 19 nennt die Folgerungen, die aus Lk 16, 17 gezogen werden müssen. Darüber hinaus entsteht auch zu Lk 16, 16 hin ein passender Sinnzusammenhang: Wenn V. 16 sagte, daß nun ein jeder in die Basileia (εἰς αὐτήν) hineindrängt, dann trägt Mt 5, 19 in diesem Zusammenhang nach, wer in dieser Basileia (ἐν τῇ β.) «groß» bzw. «klein» genannt werden wird.

2. Aber – so muß nun noch gefragt werden – ist es überhaupt denkbar, daß Luk Mt 5, 19 aus seiner Vorlage von Lk 16, 14–18 ausgestrichen hat? Wenn die Gesetzesproblematik für Luk etwa ohne Interesse gewesen wäre, warum hat er Lk 16, 14–18 dann nicht gänzlich beseitigt? Zunächst schien ihm 16, 14f wohl als Abschlußbildung für 15, 1 – 16, 13 (vgl. 15, 2!) noch geeignet. Das Bedürfnis heidenchristlicher Gemeinden, in denen die Frage der Auflösbarkeit der Ehe ihr aktuelles Interesse hatte, erlaubte zudem nicht die Streichung der wichtigen Forderung von V. 18. Sollte diese aber erhalten bleiben, bedurfte es einer Einleitungswendung. Im heutigen Zusammenhang haben die VV. 16. 17 wohl nur noch diese Einführungsfunktion; sie wurden auf diese Weise «mitgerettet», weil sie jene Aufgabe schlecht und recht erfüllen konnten. V. 17 konnte Luk auch wohl darum stehen lassen, weil er unter νόμος nicht mehr die atl Thora verstand, sondern sittliche Gottesforderungen wie die von V. 18. So läßt sich eine luk Redaktion verständlich machen, die Lk 16, 14–18 im Zusammenhang stehen ließ.

Luk konnte also 16, 17 als Einleitung für 16, 18 allenfalls noch ein Verständnis abgewinnen; die breit entfaltete nomistische Forderung von Mt 5, 19 dagegen glaubte er seinen Lesern nicht mehr zutrauen zu dürfen. Wie er auch sonst Gesetzesdebatten nachweislich (vgl. diff Mk 7, 1–23; 10, 1–12) bzw. vermutlich (vgl. Mt 5, 21–30.

33–37; 23, 16–22) fortgelassen hat, so hat er auch Mt 5, 19 gestrichen [43].

*

Wir können nunmehr *zusammenfassen:* Mt 5, 19 ist aller Wahrscheinlichkeit nach, wie Beobachtungen am matth Kontext (I) zeigten und weitere am luk (II) bestätigten, von Matth der Lk 16, 14f. 16. 17. 18 vorliegenden Komposition entnommen und dort im Anschluß an Lk 16, 17 eingeordnet gewesen [44]. Dieses Ergebnis wirft aber Licht sowohl auf die vormalige Traditionseinheit Lk 16, 17 + Mt 5, 19 als auch auf die Theologie der überliefernden Spruchsammlung:

(1) Entgegen der von der Baur-Schule beeinflußten älteren Exegese, die Lk 16, 17 + Mt 5, 19 als späte judaistische Bildung gegen Pls oder die gesetzesfreien Heidenchristen mißdeutete [45], scheint sich heute mit Recht fast ein Konsens herausgebildet zu haben, der als überlieferungsgeschichtliche Situation für derartige Logien Debatten innerhalb der ältesten palästinensischen Gemeinde erschließt: Thesen einer in der Gesetzesfrage strengeren Gruppe von Judenchristen, die auf Gesetzeserfüllung bis in die kleinsten Vorschriften hinein drängten, gegen eine andere judenchristliche Gruppe, die bei grundsätzlichem Ja zum Gesetz doch eine freiheitlichere Praxis hatte [46]. Unsere Untersuchung unterstützt in ihrer

---

43 B u ß m a n n (A. 6) wandte ein (S. 27. 51), Luk bringe ja auch sonst Auseinandersetzungen mit dem Judentum. Luk behält aber aus den Gesetzesdebatten doch nur die Worte wider die Pharisäer und die Sabbatkonflikte bei; beides war auch noch in hellenistischen Gemeinden verständlich und bedeutsam.

44 Eine derartige Komposition über die Gesetzesfrage könnte so oder ähnlich – entweder ganz oder teilweise – auch schon gut älter als die Spruchsammlung sein, die aus derartigen «frühen Kompositionen» zusammengefügt war.

45 Die Judaisten kämpften nicht gegen eine laxe Gesetzespraxis, die sich auf die wichtigsten Gebote beschränkte, sondern standen in Opposition gegen eine theologische These, welche die Heilsnotwendigkeit der Gesetzesbefolgung überhaupt in Frage stellte. Zudem hätte sich eine judaistische Bildung wohl kaum damit begnügt, die Gesetzesauflöser – statt in die γεέννα – auf den letzten Platz in der βασιλεία zu verweisen. Trotz aller formalen Emphase scheint hier (wie Apg 15, 10f) der Gesetzesbefolgung doch nicht die prinzipielle und absolute Heilsnotwendigkeit zugesprochen zu sein, welche die späteren Judaisten (vgl. Apg 15, 1) ihr beilegten.

46 Solche Gegensätze in der urchristlichen Gemeinde mußten fast notwendig aus dem zweideutigen Verhalten Jesu folgen, welches jeder der beiden Gruppen eine Berufungsmöglichkeit ließ: Einerseits befolgt Jesus das atl Gesetz (vgl. nur Mk 1, 44 und Lk 17, 14; Mt 17, 24–27, auch Lk 2, 41f usw.) und will es nach dem Willen Gottes befragt wissen (z. B. Mk 10, 19; 12, 28–31) – gewiß nicht nur aus einer geratenen Klugheit, sondern weil das atl Gesetz den Willen Gottes offenbart und die Zeit des «Neuen Bundes» (vgl. Lk 22, 20), da «das Gesetz ins Herz geschrieben» werden sollte (Jer 31, 31ff), noch nicht da war. Andererseits kam Jesus aber deutlich mit dem Anspruch, in «seinem» Wort (vgl. nur Mk 13, 13; Mt 7, 24–27; 11, 28ff; Lk 6, 46), seiner «neuen Lehre in Vollmacht» (Mk 1, 27) die

Weise jenen Konsens: Wenn schon die Spruchsammlung diese Logien – und zwar schon in der oben beschriebenen «kommentierten» Form – tradiert hat, wird damit das hohe Alter dieser Traditionsstücke bestätigt und die Annahme einer späten judaistischen Bildung erneut unwahrscheinlich.

(2) Die Spruchsammlung verrät mit der Komposition von Lk 16, 14–18ff schon ein Gesetzesverständnis, das dem Mt 5, 20. 21–48 bezeugten gar nicht so unähnlich gewesen sein dürfte: Seitdem die Basileia ausgerufen ist (16, 16b), genügt die pharisäische Observanz nicht mehr (16, 14f); Einlaßbedingung (16, 16b) ist vielmehr eine Gesetzeserfüllung (Lk 16, 17 + Mt 5, 19), welche die Thora noch überbietet (16, 18). Auf Grund der einleitenden Ablehnung des Pharisäertums (16, 14f) darf vermutet werden, daß die Spruchsammlung das nicht nomistisch von einer buchstäblichen Erfüllung auch der kleinsten Gebote gemeint hat; jedenfalls hat Matth seine Vorlage Lk 16, 14–18 in diesem Sinn verstanden, wie seine Wiedergabe Mt 5, 17–20 (21–48) zeigt[47]. Dieses Gesetzesverständnis will mitbedacht sein, wenn die Frage gestellt wird, wann und wo die Spruchsammlung entstanden sein kann.

---

letztgültige Interpretation des Gesetzes zu bringen, wobei er mit der pharisäischen Observanz in Widerspruch geraten mußte (vgl. nur wider die «Übererfüllungen» (Lk 11, 39; 11, 42; Mt 23, 24, die Kasuistik Mt 5, 34f. 36; 23, 16–19. 20–22; Mk 7, 9–13). Darüber hinaus überbietet Jesus das Gesetz (Lk 16, 18) und relativiert es vielfach durch die Forderung der Gänzlichkeit (Mk 12, 28–34; 12, 17; 9, 43–48; Mt 6, 24).

Es ist nicht Aufgabe der vorliegenden Untersuchung, Lk 16, 17 + Mt 5, 19 als ursprüngliches Herrenwort zu verteidigen. Als solches läßt sich die Einheit nur abzüglich der oben (unter I 1c) erkannten matth Redaktion verstehen und auch nur dann, wenn die geforderte «buchstäbliche» Erfüllung (wie etwa Mt 5, 29f; Lk 6, 29. 41) hyperbolisch, das ganze Wort aber als polemische Selbstverteidigung verstanden werden darf. So kann man mit H. Windisch, Die Bergpredigt, Leipzig ²1937, 54, Lk 16, 17 «mit einem echten Ausspruch Jesu rechnen, wenn wir auch die ursprüngliche Fassung nicht mehr finden können. Dann besteht aber die Möglichkeit, daß selbst 5, 19 auf einem echten Worte beruht ... Es kann ... sein, daß er [Jesus] sich einmal veranlaßt fühlte, gegen antinomistische Folgerungen, die aus seinen Äußerungen gezogen wurden, in dieser zugespitzten Fassung Front zu machen oder daß er leichtfertiger Emanzipation von einem bestimmten Gebot entgegentreten wollte (vgl. das Wort an den Sabbatarbeiter Luk. 6, 4 D). In jedem Fall ist mit dem Wort 5, 17 seine prinzipielle Haltung richtig charakterisiert.»

[47] Wie eine falsche Vorstellung von der Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 5, 17–20 zu historischen Fehlkonstruktionen führen kann, zeigt jüngst wieder E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute (Dalb-Taschenbuch 333), Bern 1959, 33, den die These von der radikalen «Rejudaisierung der Jesusüberlieferung» blendet: «Wieder ein Stück Sondergut im Geiste des Matthäuskreises, voll von rabbinischen Formulierungen und Postulaten, der Schlußparagraph in der Magna Charta judenchristlicher Schriftgelehrsamkeit.»

(Abgeschlossen am 20. Januar 1960)

Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22, 1—14[1]

Von Wolfgang Trilling, Leipzig

Für die folgende Überlegung setzen wir einige Erkenntnisse, die wohl vom größten Teil der Exegeten geteilt werden, voraus: 1. Die Mt-Fassung des Gleichnisses macht einen uneinheitlichen und gestörten Eindruck. 2. Auch unabhängig von der Frage, in welchem Verhältnis das Mt-Gleichnis zu der Überlieferung Lk 14, 16–24 steht, weist Mt einige sekundäre Zusätze auf (bes. V. 6f, 11 bis 14). 3. Traditionsgeschichtlich steht die Lk-Fassung dem ursprünglich von Jesus erzählten Gleichnis näher als die Mt-Fassung. Auf der Basis dieser drei Erkenntnisse bewegt sich mit einer gewissen Variationsbreite weithin die heutige Auslegung. Es soll nun der Versuch gemacht werden, diese Basis als ungenügend für die Erklärung der matth Form zu erweisen und einen neuen Erklärungsversuch vorzulegen. Sein Ziel ist, durch die Anwendung der traditionsgeschichtlichen Fragestellung die steifen literarkritischen Fronten aufzulockern und ein Auslegungsprinzip für das erste Evangelium allgemein zu erproben.

I.

Das Gleichnis ist stilistisch innerhalb der matth Gleichnisse ein Unikum. Alle anderen Gleichnisse zeichnen sich durch eine beachtliche *stilistische Geschlossenheit* aus. Sie sind alle von einem gewissen formalisierenden Stil mit stereotypen Wendungen

---

[1] Abgekürzte Literatur:
H. L. Strack – P. Billerbeck, Das Evangelium nach Matthäus, München 1922,
R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [3]1957,
D. Buzy, Les Paraboles, Paris [16]1948,
C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, London [2]1953,
M. Hermaniuk, La Parabole Évangélique, Bruges-Paris 1947,
J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [4]1956,
A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, Tübingen [2]1910,
E. Klostermann, Das Matthäus-Evangelium, Tübingen [2]1927,
M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Matthieu, Paris [7]1948,
A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart [3]1948,
J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg [3]1956,
W. Trilling, Das wahre Israel, Leipzig 1959,
J. Weiß, Die Schriften des NT I, Göttingen [2]1907.
Abkürzungen: matth = matthäisch, luk = lukanisch, mark = markinisch.

und lehrhaften Prägungen her durchkomponiert, z. T. unter Verlust von konkreten erzählenden Einzelzügen. Aus dem Vergleich mit der Mk-Tradition läßt sich das weniger erweisen, da der verfügbare Stoff zu gering ist und sich die matth Redaktion dort in dem sonst üblichen Rahmen bewegt[2]. In der Q-Tradition aber tritt diese Erscheinung deutlich zutage. Neben den beiden kleineren Gleichnissen vom wachsamen Hausherrn (Mt 24, 42–44) und dem treuen und klugen Knecht (Mt 24, 45–51) kommt hier vor allem das Gleichnis von den Talenten in Frage (Mt 25, 14–30 = Lk 19, 12–27). Besonders in der Rechenschaftslegung der Knechte vor ihrem Herrn fällt die stereotype, schematisierte Rede auf[3]. Das Phänomen scheint so eindeutig zu sein, daß man es nicht ausführlich zu beschreiben braucht.

Es läßt sich nun ferner beobachten, daß diese einheitliche Gestaltung der Gleichnisse auch für die *inhaltliche Aussagerichtung* zutrifft. Alle matth Gleichnisse sind von dem lehrhaften Ziel, dem sie zugeordnet sind, stark durchzogen. In den Einführungswendungen, den Schlüssen, der Terminologie und in geprägten Lehranschauungen setzt sich das Bestreben durch, möglichst nahe an die Sache heranzukommen und die *ganze* Erzählung, nicht nur ihren «springenden Punkt», ihre «Heilsaussage» oder «Nutzanwendung» mit dem religiösen Sinn zu durchdringen. Das ließe sich an allen matth Gleichnissen aufweisen[4].

Doch ist damit noch nicht alles gesagt. Mt ordnet seine Gleichnisse als ganze noch *übergeordneten Zwecken* zu. Sie sind entweder von dem apologetisch-polemischen Interesse her einer heilsgeschichtlichen Aussage dienstbar gemacht, in den meisten Fällen aber von dem didaktisch-paränetischen Interesse her einer dogmatischen Aussage. Das erste Motiv ist – von Mk vorgegeben – im Winzergleichnis herrschend. Ihm hat Mt das von den beiden Söhnen (Mt 21, 28–32) beigeordnet (von dem Hochzeitsmahlgleichnis zunächst einmal abgesehen). In den anderen Fällen ist stets die ntl Gemeinde mit ihren Ordnungen, ihrer Hörerschaft und ihren lehrhaften Anliegen im Blick. Das betrifft durchweg die

---

[2] Doch vgl. vor allem das Winzer-Gleichnis Mk 12, 1–12 und die Analyse der Mt-Redaktion bei Trilling 37–47.

[3] Vgl. einerseits V. 20b. 22b, anderseits V. 21. 23. Dazu die Parallelität der Anrede: δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ V. 21. 23 und πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ V. 26.

[4] Vgl. als Beispiele in den Gleichnissen Mt 24, 42–51, die sich fast wörtlich mit Lk 12, 39f. 42–46 decken, doch die charakteristischen Zutaten bzw. Änderungen (V. 43 ἐγρηγόρησεν, V. 48 ὁ κακὸς δοῦλος, V. 49 τοὺς συνδούλους αὐτοῦ). Aus dem Talente-Gleichnis: 25, 19 συναίρει λόγον, V. 21. 23 εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου und V. 30, nach dem der faule Knecht sofort in «die Finsternis draußen» geworfen werden soll.

Gleichnisse in den beiden Sammlungen, dem «Lehrstück vom Reich Gottes» (K. 13) und dem «Lehrstück von den letzten Dingen» (K. 24–25) mit der Gruppe von 24, 42 – 25, 30, dazu die einzeln stehenden vom verlorenen Schaf (18, 12–14), von dem unbarmherzigen Knecht (18, 23–35) und den Arbeitern im Weinberg (20, 1–16).

Das sprechendste Beispiel für diese These ist wiederum das Talente-Gleichnis. Bei Lk 19, 11–27 laufen zwei Erzählungsfäden durch die ganze Geschichte: das Verhältnis des Thronprätendenten zu seinen Gegnern und die Verwaltung und Rechenschaftslegung der anvertrauten Gelder [5].

Mt hat konsequent nur den einen aufgenommen und durchgeführt, den anderen völlig beiseite gelassen. Am Ende werden nicht die Gegner (wie bei Lk) bestraft, sondern der faule Knecht wird gleich in die Finsternis geworfen. Das Nebeneinander bei Lk hätte aber auch die andere Möglichkeit eröffnet, nämlich die Abweisung des Messias durch die Juden und seine Wiederkunft zum Gericht oder die Bedrängung der zurückbleibenden Jüngerschar bis zur Bestrafung der Hasser am Ende darzustellen. Daß das im Bereich des Möglichen liegt, zeigt ein Blick auf 22, 6f.

Von den Beobachtungen, die man für Mt im Vergleich mit Mk und Q machen kann, ist anzunehmen, daß auch die Gleichnisse seines *Sondergutes* weithin diesen Redaktionsgesetzen unterliegen. Es ist zwar nicht zu erweisen, aber als möglich anzusehen, daß etwa zwischen der matth Fassung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (20, 1–16) und seiner vormatthäischen Form ein ähnliches Verhältnis bestanden habe wie zwischen der matth und luk Fassung des Talente-Gleichnisses. Es gibt so formal und inhaltlich einen geprägten Stil aller matth Gleichnisse. Die einzige Ausnahme davon ist das Gleichnis vom Hochzeitsmahl. Es ist in der genannten dreifachen Weise auszusondern: es fehlt ihm der einheitliche literarische Stil, die einheitliche Aussagerichtung, die Indienstnahme für *einen* lehrhaften Zweck. Die literarische Unebenheit ist eine allgemein anerkannte Erscheinung, die nicht besonders erörtert werden muß [6]. Die beiden anderen Momente müssen aufgewiesen werden.

II.

Das Gleichnis verfolgt *zwei* Ziele: ein polemisches, das auf das heilsgeschichtliche Versagen Israels zielt, und ein paränetisches,

---

5 Selbst wenn in der luk Form eine Fusion zweier Gleichnisse stattgefunden hätte – was hier nicht zu untersuchen ist –, so käme sie wohl kaum auf das Konto des Lk, vgl. Jeremias 50f. Es ist aber anzunehmen und durch Beobachtungen zu stützen, daß Mt das Gleichnis in dieser Kombination der beiden Erzählungsfäden vorfand: vgl. vor allem den Schluß Mt 25, 30a mit Lk 19, 27. M. Zerwick, Die Parabel vom Thronanwärter, in: Bib 40 (1959), 654–74, hat sich wieder für eine Gleichnismischung ausgesprochen.

6 Vgl. bes. die Ausführungen von Jülicher 407ff.

das die Gemeinde in ihrer Mischung von Unkraut und Weizen vor dem Gericht sieht. Das erste Ziel entspricht genau dem des vorhergehenden Gleichnisses von den bösen Weingärtnern, das zweite findet man in verschiedener Betonung wieder in den endzeitlichen Gleichnissen von 24, 42 – 25, 30 und in 13, 36–43. Zwischen beiden Typen steht das vom Hochzeitsmahl als ein Zwitter. Es ist allein von diesen Beobachtungen her höchst unwahrscheinlich, daß Mt diese Geschichte gleichsam «in einem Zuge» redigiert und niedergeschrieben hätte, ohne sich an die sonst befolgten Regeln zu halten. Von der matth Redaktionstätigkeit her gesehen wäre das ein so ungewöhnlicher Fall, daß man diese Erklärung erst dann wählen dürfte, wenn alle anderen Versuche nicht zum Ziel einer einsichtigen Deutung führen.

Es soll nun erwogen werden, ob die *polemische Zielsetzung* sekundär eingetragen sein könnte und so eine Zwischenform des Gleichnisses überlagert haben könnte. Man hat oft beobachtet, daß sich einige Züge, z. T. bis in den Wortlaut hinein, mit dem Winzergleichnis decken. Hier wie dort ist von zwei Sendungen mehrerer Knechte die Rede (im Winzergleichnis gegen drei Sendungen bei Mk, im Hochzeitgleichnis gegen eine Sendung bei Lk), beide Male werden die Knechte abgewiesen und ergeht ein Strafgericht. Dabei ist die terminologische und stilistische Parallelität besonders auffällig gerade in diesen Teilen, die Mt einmal gegenüber Mk, das andere Mal gegenüber Lk aufweist:

21, 34	22, 3
ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ	καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους.
21, 36	22, 4
πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους	πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους
21, 35 (vgl. 39)	22, 6
καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν	οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν[7]

Aus diesem Schema wird die Ausführung der Bestrafung, die 21, 40f nur angedroht war, für 22, 1–14 geradezu gefordert. Der

---

[7] Jülicher 421: «ὕβρισαν faßt das ἔδειραν und ἠτίμασαν etc. der Knechte im Weinbergsgleichnis zusammen»; «κρατήσαντες wie 14, 3 für das minder scharfe λαβόντες 21, 35».

auffällige V. 7 ist dann nicht ein isolierter Einschub, der die Geschichte durchbricht, sondern der folgerichtige Abschluß des ganzen ersten Teiles. Nimmt man diese Züge zusammen, so ergeben sie einen geschlossenen Erzählungsablauf, der dem des Winzergleichnisses parallel läuft[8]. Diese Züge gehen nun auch fast alle über die von Lk gebotene Parallele hinaus! Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß sich bei Mt das Hochzeitsmahl unmittelbar an das Winzergleichnis anschließt, so könnte man vermuten, daß der ganze erste Teil im Anschluß an die Winzergeschichte neu redigiert worden ist. Mt hätte dann die beiden Geschichten nicht nur einander angeglichen, sondern die Winzergeschichte auch weitergeführt: 21, 43 wird durch 22, 7 präzisiert. Was dort als Strafvollzug angekündigt wird («das Reich Gottes wird euch genommen werden»), das hat sich nun tatsächlich vollzogen und seinen äußeren Ausdruck gefunden in der Zerstörung der Stadt und der Vernichtung der Mörder. Gerade durch den engen Zusammenhang der *ganzen* ersten Gleichnishälfte mit 21, 33–43, und besonders dem enthüllenden V. 43, ist der Bezug von 22, 7 auf die Katastrophe des Jahres 70 unausweichlich gegeben. Die Parabel-Trias von 21, 28 bis 22, 14 weist dann auch ein inneres Gefälle auf, dessen Tiefpunkt aber schon mit 22,7 erreicht ist. Bis zu dieser Stelle wäre die Geschichte eigentlich von der polemischen Zielrichtung und dem größeren matth Zusammenhang her abgeschlossen. Sie hebt nun aber mit V. 8 neu an (plötzlich sind die Knechte wieder da; Lk 14, 24 erscheint inhaltlich schon durch V. 8 vorweggenommen!) und entwickelt einen eigenen Erzählungsablauf, der dem oben genannten Ziel allein dient: dem paränetischen Anliegen für die Kirche.

III.

Von der *Gemeindeparänese* her ist zunächst V. 11–14 zu erklären. Auch ohne den Vergleich mit der luk Form ist die Fortsetzung der Geschichte mit V. 11–14 höchst befremdlich. Nun hat man öfter in dem Kern dieses Stückes ein ursprünglich selbständiges Gleichnis vermutet, das Mt mit dem Gastmahlgleichnis

---

[8] Harnack hat ja bekanntlich aus dieser Beobachtung vermutet, daß Mt hier zwei selbständige Gleichnisse miteinander kombiniert hätte: Sprüche und Reden Jesu, Leipzig 1907, 83. Ähnlich T. W. Manson, The Teaching of Jesus, 83–86. Einen Höhepunkt des literarischen Manövrierens bietet Buzy. Er nimmt S. 306–10 eine Fusion des von Lk gebotenen Hauptgleichnisses mit einem anderen «des invités homicides» an, dem fast alle von Lk abweichenden Züge zugewiesen werden. Außerdem unterscheidet er V. 11–14 als Fragment eines selbständigen Gleichnisses (329ff. So auch Hermaniuk 226f). Vgl. kritisch dazu Schmid 310f.

kombiniert habe [9]. Das ist durchaus möglich, jedoch als eine solche runde Behauptung kaum wahrscheinlich. Das zum Vergleich oft herangezogene rabbinische Gleichnis bei Schab 153a und seine Parallelen [10] kommt dafür kaum in Betracht, da es sich nur in einigen Motiven mit Mt berührt, aber in andere Richtung tendiert. Dort ist von zwei Gruppen die Rede («klugen» und «törichten» wie in Mt 25, 1–13), hier nicht; dort geht es jeweils um mehrere, hier um einen. Vor allem aber: die Aussage der rabbinischen Gleichnisse betrifft die rechte Bereitung *vor* dem Mahl (die «törichten» werden gar nicht zugelassen – wie wiederum in Mt 25, 1–13, hier aber die Entfernung eines Unwürdigen *während* des Festes [11]. Streicht man von dem Anhang V. 13b und V. 14 (dazu s. u.), erwägt man, wie farblos der Eingang der «Geschichte» (εἰσελθὼν δὲ ὁ βασελεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους V. 11) und das «Schweigen» des Angeredeten (V. 12) ist, wie unvermittelt der Übergang von der Bildsprache in die Sache geschieht (V. 13a; vgl. 25, 30 wörtlich gleich: ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον), so verbleibt als selbständiges und originelles Erzählungselement eigentlich nur das ἔνδυμα γάμου, das dem Gaste fehlt. Bei diesem Ausdruck aber liegt es nahe, ihn sofort im allegorischen Sinn als Bild für die innere Beschaffenheit des Mannes zu deuten. Das unvermittelte Auftauchen des Begriffs, sein doppelter Gebrauch (V. 11. 12), der Verzicht auf jegliche nähere Erklärung und Beschreibung erwecken den Eindruck, daß es sich um einen Terminus mit bestimmtem, den Lesern vertrautem Bedeutungsinhalt handelt.

Man darf vielleicht noch weiter folgern: da den Lesern oder Hörern der Begriff vertraut war, konnte Mt ihnen den jetzigen Text zumuten. Denn man kann gar keinen Bruch in der Geschichte empfinden, wenn das Gewand eine religiöse Bedeutung hat. Oder werden die Hörer nicht vom ersten Tage an bestürzt gefragt haben, woher der Mann eigentlich seine «Gala» haben soll? Es ist doch keine Kleinigkeit, daß jedermann zunächst den Verdacht empfinden muß, dieser Mann wird ungerecht in die Hölle geworfen. Die ganze Kraft der Erzählung ist gebrochen, wenn man ἔνδυμα γάμου einfach als «ein reingewaschenes Gewand» [12] versteht

---

[9] Vgl. Lagrange 426; Michaelis 161; zuletzt so Jeremias 38f. 154–57; Schmid 310.

[10] Vgl. Billerbeck I, 878f; Jeremias 155.

[11] In den rabbinischen Parallelen wird die Ungewißheit des Zeitpunktes, zu dem das Gastmahl stattfinden soll, erwähnt. In Mt 22, 11–14 klingt jedoch dieses Motiv in keiner Weise an. Die Interpretation der Schuld des einen Gastes («der Ruf zum Hochzeitsmahl kam früher, als er erwartete») und damit des ganzen Anhangs als eines «Krisisgleichnisses» ist nur möglich, wenn man die rabbinischen Parallelen als *direkte Vorlagen* für Mt 22, 11–14 wertet. Es dürfte aber – rein methodisch gesehen – viel überzeugender möglich sein, mit diesen Parallelen das Jungfrauengleichnis Mt 25, 1–13 in genetischen Zusammenhang zu bringen, als gerade diesen knappen Anhang: gegen Jeremias 154f.

[12] Jeremias 154.

Dieser Ausdruck könnte seinen «Sitz im Leben» dort haben, wo die meisten anderen Elemente des Textes auch beheimatet sein müssen, vor allem die Formeln der Lehrsprache τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον und ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων[13].

So scheint es sachgemäßer zu sein, von einem Gleichnis*motiv* oder mehreren -motiven zu sprechen als von einem wenn auch nur fragmentarisch erhaltenen «Gleichnis»[14]. Inhaltlich berührt sich dieses Motiv stark mit den Kontrastgleichnissen in Mt 24f, die der Wachsamkeits- und Gerichtsparänese dienen. Mit diesen Bemerkungen soll die Möglichkeit, daß es sich um ein selbständiges Gleichnis gehandelt haben kann, nicht grundsätzlich bestritten, sondern nur auf das *lockere Gefüge* des ganzen Textes V. 11–14 aufmerksam gemacht werden. Dieser Charakter scheint allerdings leichter im Sinn einer sekundären Ausbauschung der ursprünglichen Geschichte als einer Kombination zweier verschiedener Stoffe deutbar zu sein[15]. Wenn man annimmt, daß Mt hier zwei ursprüngliche Gleichnisse miteinander kombiniert habe, so möchte man irgendein vergleichbares Verfahren innerhalb seiner Redaktion beobachten können. Das ist aber nicht der Fall. Mt hat nirgendwo ein Gleichnis mit einem anderen kombiniert, so sehr er synthetisch arbeitet und öfter *Erzählungs*stücke zusammenzieht. Wird so *diese* Annahme für die Kombination von 22, 1–10 mit V. 11–14 recht unwahrscheinlich, dann bleiben zwei andere Möglichkeiten zu erwägen. Mt könnte von sich aus im Zuge der Endredaktion der Geschichte durch V. 11–14 diese Ausweitung angefügt haben. Setzt man die oben dargelegte sekundäre Eintragung der polemischen Motivgruppe zunächst hypothetisch als richtig voraus, so kommt diese Annahme kaum in Frage. Es verbleibt die zweite: die Ausweitung gehörte bereits zu dem von

[13] Vgl. Trilling 125. Mt kennt den übertragenen Gebrauch von ἔνδυμα: 7, 15, das W. Bauer, Wörterbuch zum NT Sp. 522 allein für den übertragenen Gebrauch von ἔνδυμα notiert. Doch Jülicher 429: «Und außerdem ist ἔνδυμα γάμου ja auch für Mt ein allegorischer Begriff»; so entschieden auch Buzy 336ff mit vielen Väterstimmen. Schließlich ist auch auffällig, daß der springende Punkt des Textes nicht ein *Vorgang*, eine Handlung oder das Unterlassen einer Handlung ist (die Frage des Königs und das Schweigen des Gastes kommen dafür nicht in Frage), sondern eine *Sache*, eben der Besitz oder Nichtbesitz des ἔνδυμα γάμου. Das entspricht nicht der Art der syn Gleichnisse, wohl aber der matth Gleichnisbehandlung.

[14] Vgl. Bultmann 220: «Mt 22, 11–13 sieht aus wie ein Fragment aus einem jüdischen Gleichnis»; nach S. 211f ist V. 11–13 ein allegorischer Anhang, «schwerlich ein ursprünglich selbständiges Gleichnis». Vgl. S. 189; Klostermann 174; ausführlich so Jülicher 431f.

[15] Als Anzeichen für die Unabhängigkeit der Stoffe darf man den Wechsel von δοῦλοι und διάκονοι (V. 13) wohl nicht bewerten (wie Jeremias 39), da doch die Funktionen verschieden sind; die διάκονοι sind die Diener beim *Mahl*; vgl. das Material bei W. Bauer, Wörterbuch zum NT Sp. 366.

Mt vorgefundenen Bestand des Gleichnisses. Diese Annahme gilt es nun zu prüfen.

Zieht man aus der ganzen Geschichte die polemische Motivgruppe ab, so verbleibt das Gerüst eines Gleichnisses, das allein auf die *christliche Gemeinde* gemünzt ist. Die Frage verschiebt sich: es geht nicht mehr um die Abweisung der Einladung und den Ausschluß vom «Mahle», sondern um die «Würdigkeit» (ἄξιοι V. 8) derer, die nun an ihre Stelle treten [16]. Wenn jene nicht «würdig» waren, weil sie die großmütige Einladung rundweg abgelehnt und ihren Geschäften vorgezogen hatten, sind dann alle anderen, die der Einladung doch Folge leisteten und sich nicht nur als «Gerufene», sondern auch als «Berufene» [17] fühlen mußten, wirklich würdig der Teilnahme?

Allein aus dieser nachösterlichen Fragestellung erklärt sich die Fortsetzung [18]. Dabei scheint die besondere Situation der matth Kirche, die aus dem Tenor des ganzen Evangeliums zu erschließen ist, auch hier durch das Gefüge der Bildwirklichkeit hindurch: die «Guten» und «Bösen» weisen weder *allein* auf die Wahllosigkeit der Einladung hin, noch dienen sie *nur* der Vorbereitung von V. 11–14. Vielmehr stehen sie im Kontext mit anderen Elementen, die dem Kirchenbild der Auslegung des Unkraut-Gleichnisses (13, 36–43) entsprechen: 1. Der V. 8 konstatiert nicht nur die Tatsache, daß die Erstberufenen nicht an der Hochzeit teilnehmen werden, sondern qualifiziert diese Leute als *Nichtwürdige.* Dabei ist bereits die Fortsetzung vorbereitet und die doppelte Frage geweckt: wer wird dafür eingeladen werden? Und: werden diese dann auch «würdig» sein? 2. Die *große Zahl* der neuen Gäste, ihre bunte Mischung und offenbar wahllos zusammengewürfelte Menge wird so kräftig betont, daß man (auch im Vergleich mit der ersten Einladung V. 3) dahinter eine Absicht vermuten muß [19]. Es wird da nicht ausgesucht, man legt keine strengen Maßstäbe an oder beschränkt die Zahl oder soziale Gruppe. Hinter diesen Ausdrücken

---

[16] Der Begriff ἄξιος ist charakteristisch matth: vgl. 10, 11. 13. 37. 38 gegen die Parallelen. Daß das Motiv des «Nicht-würdig-seins» von V. 8 nicht in die Geschichte paßt, zeigt J. Weiß 366.

[17] Der Doppelsinn von καλεῖσθαι ist für die ganze Geschichte von V. 3 bis 14 bezeichnend!

[18] Das gilt auch für die *Einmaligkeit* der neuen Einladung: es geht gar nicht um die Herkunft aus Juden und Heiden, sondern den Zustand in der Kirche – da gelten alle gleich (gegen Dodd 122). Ob die beiden Sendungen bei Lk sekundär sind oder nicht, braucht hier nicht untersucht zu werden. Wenn sie beide schon Mt vorlagen, wäre auch hier seine Hand zu erkennen: vgl. bes. Michaelis 153 und ders. in TWNT V, 68f zu διέξοδος.

[19] V. 9: ὅσους ἐὰν εὕρητε, V. 10: συνήγαγον πάντας οὓς εὗρον (das klingt geradezu despektierlich – für ein königliches Hochzeitsfest!), καὶ ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων.

schimmert eine Situation durch, die man nur mit einem Wort benennen kann: Massenkirche. Unsere «Kirchen» sind gefüllt – so wird es auch im Festsaal des Gottesreiches sein! Von hierher scheint allein der so umstrittene V. 14 verständlich zu werden, der eben dieser Situation antwortet: «gerufen» sind – wie wir es erleben – viele, eine große Zahl und bunte Gesellschaft, aber keineswegs sind diese alle «würdig»: wenige sind «erwählt»[20].
3. Die neuen Gäste sind nicht nur viele, sondern – und das ist viel bedenklicher – auch gemischt aus *Guten und Bösen*[21]. Erst durch Einführung dieses Gegensatzpaares spitzt sich die Frage zu: was wird im Gottesreich mit den «Bösen», den πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ οἱ ποιοῦντες τὴν ἀνομίαν (13, 41), die sich jetzt in der Kirche so offenkundig befinden? Die Antwort auf diese drängende Frage wird exemplarisch am Beispiel des einen «bösen» Gastes gegeben (V. 13). Statt τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον könnte man das nur eine Nuance deutlichere ἡ κάμινος τοῦ πυρός (13, 42a) setzen. In beiden Fällen ist das der Ort des «Heulens und Zähneknirschens» (13, 42b; 22, 13c).

Von diesen Beobachtungen her ergibt sich auch für das matth Verständnis eine Deutung des *Hochzeitsgewandes.* Es kann nicht das eschatologische Heilskleid als solches sein (wenn das Motiv auch diesen Zusammenhängen entstammen mag[22]), auch nicht – angeblich im Sinne Jesu – «das reine Gewand der Vergebung und der zugesprochenen Gerechtigkeit»[23]. Denn das Kleid wird ja gerade nicht geschenkt, und es geht gerade nicht um die Frage der «Berufung», sondern der Würdigkeit. Daß der Gast das Gewand nicht aufweist, ist Schuld, die zur Hölle reifmacht! Von der theologischen Konzeption des Mt her legt sich eigentlich nur *ein* Sinn nahe: das Gewand sind die *Werke,* besonders die Werke

---

20 Ob man unter diesem Gesichtspunkt nicht dem Wort einen primären Sinn abgewinnen kann, der zunächst unbelastet ist von dem ganzen Ballast von Prädestinationstheorien: Viele sind «Eingeladene», aber nicht alle auch «Würdige». (Beachte auch das Wortspiel von κλητοί und ἐκλεκτοι). Vgl. Jülicher 426: «Die Versuche einer Ausgleichung zwischen Mt 22, 14 und Röm 8, 30 ... gehen von der unwissenschaftlichen Voraussetzung aus, daß καλεῖν und ἐκλέγεσθαι im ganzen NT termini technici von feststehender Bedeutung sind.» Der spezifische Gedanke der «wenigen» könnte davon abgehoben und mit Stellen wie 7, 13f zusammengesehen werden. Es ginge dann um zwei verschiedene theologische Anschauungen bei Mt. – Über den Sinn der ursprünglichen Jesusworte ist damit noch nichts ausgesagt.

21 «Gut» und «Böse» ist ein charakteristisch matth Gegensatzpaar wie «klug» und «töricht»: 5, 54; 7, 17. 18; 12, 33. 34; 20, 15; 25, 21. 23. 26 (vgl. auch 7, 11). Daß Mt den Gegensatz als *moralische Qualifikation* versteht, ist von vornherein anzunehmen, ergibt sich aber zwingend aus 12, 33–35, wo im Bildwort Baum und Frucht σαπρός, ohne Bild der Mensch πονηρός genannt wird. Schlatter 637: «τε legt den stärkeren Ton auf das erste Glied. Daß auch Böse berufen werden, ist das, was hervorgehoben wird.»

22 Vgl. Jeremias 155f.

23 Jeremias 157.

der Liebe. Aber nicht nur im Sinne einzelner «guter Werke», sondern im Sinne eines wirklich ausgelebten und verleiblichten Glaubens, vollkommener Kongruenz zwischen Bekenntnis und Tat, Glauben und Leben. Zwischen der Übernahme des christlichen Bekenntnisses (des «Namens», vgl. Offb 3, 1) und dem wirklich Gestalt gewordenen christlichen Leben besteht die gleiche Spanne wie zwischen «Berufung» und (endzeitlicher) «Erwählung» im Sinne von V. 14[24].

Damit wäre zunächst einsichtig gemacht, daß die V. 11–14, und zwar eben mit den beiden Schlußsätzchen V. 13c und 14, die man gern allein und unabhängig von V. 11–13b Mt zuweist, kein angeklebter Fremdkörper sein müssen, sondern sich insgesamt auch als wesentliches Glied einer Zwischenform der *ganzen* Geschichte erklären lassen[25].

IV.

Wie verhalten sich dazu nun die *übrigen Teile* der Geschichte? Geht man – zunächst auch hypothetisch – von der Lk-Form aus, so finden sich in der Gesamtanlage folgende Abweichungen: Bei Lk geht es um einen Privatmann, bei Mt um einen König. Dort um ein Gastmahl, hier um ein Hochzeitsfest (und zwar für den «Sohn» des Königs). Dort um zwei neue Einladungen, hier um eine einzige, aber auch recht erfolgreiche (V. 10). Es wird nicht schwerfallen, alle diese abweichenden Züge bei Mt, mit Ausnahme vielleicht des letzten, für sekundär gegenüber Lk zu betrachten. Es ist offenkundig, daß er bei dem Hochzeitsfest an das *Reich Gottes* denkt. Die Reich-Gottes-Vorstellung ist dabei so komplex, wie es sich für Mt überhaupt beobachten läßt: sie umgreift Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und ist sowohl Ereignis und «Veranstaltung» (hier eben des Festmahles), als auch göttliche Wesensordnung. Denn hier wird nicht nur der Einschnitt zwischen den Erst- und Zweitberufenen markiert, sondern die dreifache Stufenfolge vom Verlust der Berufung (Israels), dem Besitz der Neuberufung (in der Kirche) und der endzeitlichen Erwählung (in der Zukunft des Gottesreiches) aufgebaut. Wird so die zeitlich-lineare Kontinuität der matth Reich-Gottes-Vorstellung sichtbar

[24] Vgl. zu diesen Zusammenhängen Trilling, Das wahre Israel, bes. S. 160ff. Zur Deutung des Gewandes im obigen Sinn Jülicher 428: die ein Hochzeitsgewand tragen, das sind «die, die die Früchte des Gottesreiches bringen oder die, die nicht bloß Ja und Herr, Herr gesagt haben, auf Gottes Ruf hin gekommen sind, sondern auch den Willen des himmlischen Vaters getan haben, die die *Werke der Gerechtigkeit* ... vorzuzeigen haben». So auch Lagrange 424.

[25] Gegen Buzy 334f, der die Unvereinbarkeit zwischen V. 2–10 und V. 11 bis 14 stark betont.

gemacht, dann mit der Scheidung zwischen Würdigen und Unwürdigen, die auch das ganze Gleichnis durchzieht, die Reich-Gottes-Vorstellung als einer Wesensordnung [26].

Daß Mt das Bild der Hochzeit im beziehungsreich-*messianischen* Sinne vor Augen stand, läßt sich mit Sicherheit annehmen und durch das Jungfrauen-Gleichnis stützen (25, 1–13). Wird in diesem Gleichnis zwar nicht die Anschauung einer Hochzeit als solcher gestaltet – die Aussage ruht ja allein in den vorbereitenden Akten, und von einer Braut ist nicht die Rede –, so ist es doch nicht belanglos, wenn der wiederkommende Menschensohn eben als Bräutigam (vgl. Mt 9, 15 Parr) und die Bereitung der Gläubigen eben als Bereitung zu einer Hochzeitsfeier beschrieben wird. Wird in beiden Gleichnissen nur sparsam angedeutet und wenig ausgeführt, so decken sie sich doch in den beiden inhaltsschweren Aussagen: das Reich Gottes ist als eine Hochzeitsfeier benannt (25, 10: εἰσῆλθεν μετ' αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους), der Bräutigam = Sohn ist der Messias und Menschensohn. Den *Sohn* von 22, 2 auf Christus zu deuten, legt sich nicht nur durch die Winzerparabel nahe (21, 37 bis 39), sondern ergibt sich vor allem daraus, daß der Sohn im Verlaufe der Parabel keine Funktion mehr hat. Er ist für den Gang der Geschichte unnötig, wird daher zusätzlich eingetragen sein, um diesen γάμος zu spezifizieren: die christologische Durchdringung der Reich-Gottes-Lehre setzt sich kraftvoll und beherrschend durch [27]. Zugleich wird die Vorstellung vergeistigt: statt δεῖπνον (Lk 14, 16. 17. 24) heißt es sechsmal γάμος (V. 2. 4. 8. 10. 11. 12) [28]. Die saftige Schilderung in V. 4 wirkt fast befremdlich: vom «Essen» im Gottesreich (vgl. Lk 14, 15. 24) ist aber nicht die Rede, Mt ist da von größerer Zurückhaltung [29]. Verbindet man das mit den obigen Bemerkungen über das «hochzeitliche Kleid», so rundet sich das Bild: wir stoßen im *ganzen* Gleichnis – nicht nur in einzelnen «sekundären» Zügen – auf die Lehrterminologie und Anschauungswelt der matth Kirche. Das bestätigt sich schließlich im Bilde des *König*s für Gott: Daß Mt in diesem Bildbereich denkt, braucht nicht eigens aufgewiesen zu werden. Er allein ist es, der

---

26 Vgl. zu der ganzen Frage Trilling 119ff.

27 Dann dürfte der «Sohn» eher zu der gleich zu beschreibenden Zwischenform gehört haben, als in Analogie zum Winzergleichnis nachträglich eingetragen worden sein. Es ist auch kaum wahrscheinlich, daß Mt den Sohn neu – im Zuge der Gesamtkomposition – hinzufügt, von dem es vorher hieß, daß er getötet worden ist: 21, 37–39.

28 Zum Wechsel von δεῖπνον und γάμος und der Vorstellung des messianischen Hochzeitsmahles vgl. die Belege bei Klostermann 175 und Lagrange 420.

29 Bezeichnend ist jedoch ἄριστον, das *nur hier* im Gleichnis – gegen γάμος abgesetzt – verwendet wird und der Reflexion entstammen könnte: vgl. Jülicher 419.

noch ein anderes «Königsgleichnis» hat (18, 23–25; vgl. 25, 34. 40). Sieht man dies zusammen, so wäre der Aufbau einer ursprünglichen Geschichte, die noch nicht von den polemischen Ergänzungen irritiert war, gut einsichtig. Nun ist zu prüfen, ob sich diese Beobachtungen in einer Zusammenschau gegenseitig stützen und den Weg für eine literarische Entstehungsgeschichte der jetzigen Form freigeben.

V.

Zunächst ist festzustellen: die Einzelelemente *beider* Motivgruppen schießen über die von Lk gebotene Form wesentlich hinaus. Die luk Form hat ihr inneres Ziel weder in der polemischen Verurteilung der Erstgeladenen, noch in der Ermahnung der Zweitgeladenen, sondern in der neuen Berufung an Stelle der ersten. Beide Motivgruppen bei Mt konnten aber seinen theologischen Anschauungen eindeutig zugeordnet werden. Da nun trotzdem die Substanz der Erzählung und ihr Gerüst bei Mt und Lk wesentlich gleich sind, so wird die alte These neu bekräftigt, daß die Mt-Form aus der von Lk gebotenen entwickelt ist. Bevor der Verlauf der Entstehungsgeschichte skizziert werden kann, ist aber noch eine Sicherung anzubringen. Ist auch der umgekehrte Vorgang denkbar: daß die polemische Motivgruppe in der matth Kirche *zuerst* mit dem Gleichnis verwuchs und dann die paränetische Ausweitung vorgenommen wurde? Außer den schon genannten Gründen spricht dagegen die jetzige Verankerung. Der ganze Komplex von 21, 12 – 23, 39 ist streng durchkomponiert und zwar unter dem polemischen Gesichtspunkt. Der einzige Fremdkörper darin ist eben unser Gleichnis. Es wurde mühsam in die Mk-Ordnung eingezwängt, wofür sich sichere Anzeichen finden[30]. Es ist ganz undenkbar, daß Mt in diesem Zusammenhang jenes zweite Anliegen im Blick hatte, das Umgekehrte jedoch ist natürlich und folgerichtig. Ja, man muß sogar sagen: da das Gleichnis mit einem anderen, inneren Ziel vorgegeben war, aber doch den Gedanken der Unwürdigkeit der Erstberufenen (Juden) enthielt, mußte er seine polemische Tendenz verstärken, um diesen Ort überhaupt zuweisen zu können.

---

[30] 21, 43 vereitelt an sich die Fortsetzung mit V. 45. V. 45f wird im Anschluß an Mk doch beibehalten; dabei muß καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον Mk 12, 12c aber verschoben werden bis Mt 22, 22. Wegen dieser Rahmennotiz bedarf nun 22, 2–14 einer neuen Einleitung, die alle drei Gleichnisse miteinander verknüpft: 22, 1. Da Mt die Pharisäer schon in 21, 45 erwähnt, muß 22, 15f gegen Mk 12, 13 korrigiert werden. Diese Beobachtungen lassen vermuten, daß Mt ursprünglich wohl keine Gleichnis-Trilogie hier geplant hatte.

Ferner: Mt hat die meisten Gleichnisse in seinen *Zyklus* von Kap. 13 übernommen. Einige andere mit einem eindeutig eschatologischen Bezug hat er in Kap. 24f ebenfalls zusammengefaßt. In beiden Gruppen steht das Interesse der Kirchenlehre und Gemeindeparänese ganz im Vordergrund. Das noch nicht zyklisch verbundene Gleichnis von den Talenten hat er nahtlos und sinnvoll in eine Mk-Ordnung eingegliedert, das Winzergleichnis war bei Mk schon verankert. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf (18, 10–14) und vom unbarmherzigen Knecht (18, 23–34) sind in die sogenannte «Gemeindeordnung» von Kap. 18 einbezogen worden. So bleibt von allen Gleichnissen des Mt eigentlich nur das eine vom Gastmahl «übrig». Gewiß wären theoretisch noch andere Plätze zu finden gewesen [31], doch wird man nicht bezweifeln, daß der hiesige Ort in vieler Hinsicht am günstigsten gewählt ist. Vor allem gewinnt der Evangelist doch noch einen neuen kleinen Zyklus von drei Parabeln, die sich gegenseitig erläutern. Dieses kompositorische Motiv mag nicht zuletzt für die Lage des Ortes bestimmend gewesen sein.

Der *Verlauf* der Geschichte wäre nach allem Gesagten so vorzustellen: Die erste bekannte Größe im Überlieferungsprozeß ist das Gastmahlsgleichnis bei Lk, das zu der Q-Tradition zu zählen ist [32]. Dieses Gleichnis wurde in der Lehrtradition der matth Kirche auf die Situation der Christengemeinde appliziert. Dabei verlagerte sich notwendig das Interesse und der Schwerpunkt von der ersten auf die zweite Hälfte. Diese wurde im Zuge einer lehrhaften Ausgestaltung der ganzen Geschichte (König, Sohn, Hochzeit) erweitert und von typischen paränetischen Anliegen geformt. In der dritten Phase der Redaktion des Evangelienbuches wird nun – bedingt durch den ihm zugewiesenen Platz und die polemische Zielsetzung – der Schwerpunkt wiederum nach vorn verlegt. Mt trägt im Anschluß an die Winzerparabel jene massiven Züge ein, die das Gleichgewicht und die Einheit des Ziels der Erzählung zerstören. Man möchte sogar vermuten, daß diese letzte redaktionelle Gestaltung ad hoc, während der Niederschrift und mit einer gewissen Flüchtigkeit geschehen ist. Darauf könnten die

---

31 Die hier eruierte «Zwischenform» hätte sich gut mit den Gleichnissen in Kap. 24f verknüpfen lassen. Dafür, daß dies nicht geschehen ist, ließen sich manche Gründe anführen, doch liegen sie im Felde reiner Vermutung.

32 Lk 14, 15–24 steht in einem Q-Zusammenhang, aus dem das Gleichnis herausgebrochen worden ist. Den Nachweis dafür zu erbringen, ist hier nicht möglich.

nicht voll gelungene Rahmung und die stereotype Übernahme ganzer Textstücke aus 21, 33–43 hinweisen[33].

Für die *Auslegung* ergeben sich daraus einige Folgerungen. Die intensivere «Allegorisierung» des Gleichnisses bei Mt hat sich nicht in einer, sondern in zwei Stufen vollzogen, in denen jeweils eine verschiedene Tendenz wirksam war. Die Ausdeutung darf sich nur diesen beiden Strängen anschließen und muß sie voneinander abheben. So weit oben die religiösen Aussagen für jede von beiden Schichten erkannt werden konnten, so weit reicht auch die Berechtigung zur Übertragung einzelner Elemente. Die positiven Feststellungen dazu brauchen nicht wiederholt zu werden, die negativen seien eben genannt: die ersten beiden Gruppen der Knechte sind – parallel zur Winzergeschichte – nicht sicher zu verteilen, jedenfalls aber *atl* Künder und Propheten. Daß entweder die zweiten oder die dritten Knechte auf die christlichen Apostel zu deuten seien, ist dagegen nicht anzunehmen. Daß Jesus im Vergleich mit 21, 33–43 noch erscheint, etwa als Überbringer einer erneuten Einladung, ist bei der gegebenen genetischen Erklärung gar nicht zu erwarten[34]. Die Deutungen der dritten Sendung auf die Heidenmission, des Eintritts in den Festsaal auf die Taufe, der Besichtigung der Gäste auf das Endgericht, sind ebenfalls nicht motiviert[35]. So sehr Mt in beiden Phasen die Durchdringung mit dem religiösen Gehalt forciert hat, so wenig kann man doch von einer einheitlichen Gesamtredaktion als eines Abrisses der gesamten Heilsgeschichte sprechen[36]. Denn auch historisch gesehen überschneiden sich die Linien mehrfach: auch vor der Zerstörung Jerusalems gibt es schon getaufte Christen, auch Heiden; die christlichen Apostel sind nicht in zwei Gruppen zu teilen – eine erste (V. 6), die von den Juden hingerichtet worden ist, eine zweite (V. 8–10), die bei den Heiden Erfolg hatte – noch hat ihre Wirksamkeit, auch unter den Heiden, erst nach dem Jahre 70 begonnen[37].

---

33 Diesen Gesichtspunkt gälte es noch am gesamten Redaktionsbefund des Mt zu prüfen: es gibt offenbar Redaktion gleichsam aus der Feder und im letzten Niederschreiben und Redaktion an schon fest geronnenen Komplexen aus verschiedenem Quellen- und Überlieferungsgut. Verlegt man die gesamte Redaktion auf *eine* literarische Ebene, wird man dem Tatbestand nicht gerecht.

34 Buzy 302 z. B. deutet die zweiten Knechte auf «ohne Zweifel Johannes den Täufer, Jesus, die Apostel, die Jünger».

35 Gegen Jeremias 57f.

36 Gegen Jeremias 58: «So ist bei Mt unser Gleichnis durch allegorisierende Ausdeutung zu einem Abriß der Heilsgeschichte vom Auftreten der Propheten des Alten Bundes über die Zerstörung Jerusalems bis zum Jüngsten Gericht ausgestaltet.» Vgl. auch ähnlich Buzy 336f.

37 U. a. bes. gegen Zahn 638f.

Diese und andere Unebenheiten, die sich in den verschiedenen Auslegungen niederschlagen[38], sind nicht zu beheben, scheinen sich aber mühelos zu erklären, wenn man die beiden Phasen genetisch voneinander abhebt. Die erste Schicht ist von der konstituierten gläubigen Gemeinde, die zweite von dem aktuellen polemischen Kontext her zu erklären[39].

Dieses Beispiel mag nicht nur dazu dienen, die Überlieferungsgeschichte eines schwierigen syn Textes aufzuhellen und die starke Abweichung zwischen Lk und Mt verständlich zu machen, sondern auch ein Licht auf die Entstehungssituation des ganzen Mt zu werfen. Aus vielen anderen Beobachtungen scheint sich ebenfalls zu ergeben, daß wir mit einer längeren Überlieferungsphase zu rechnen haben, einer Phase, die zwischen den uns bekannten Quellen von Mk und Q und der Endredaktion liegt. Das wurde hier an einem Beispiel der Q-Überlieferung versucht zu erhellen, das gleiche wäre auch für den Mk-Stoff zu zeigen. Wenn man die Aufgabe in Angriff nähme, das gesamte Material bei Mt unter diesem Gesichtspunkt zu durchmustern, könnten sich nicht nur ergänzende literarische Erkenntnisse, sondern auch wichtige historische Rückschlüsse auf die Verhältnisse der frühen Kirche ergeben.

(Abgeschlossen am 12. März 1960)

---

38 Vgl. z. B. Michaelis 151f resümierend: «Doch sind diese Einzelheiten, zumal sie sekundär sind, vielleicht gar nicht so wohlüberlegt aufeinander abgestimmt.»

39 Es wäre zu raten, das auch in der Verkündigung so zu handhaben und jeweils sich einer der beiden Schichten inhaltlich und in der Zielsetzung anzuschließen.

Das absolute Ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel (2. Teil[1])

Von Heinrich Zimmermann, Bonn

2. Das spätjüdische Schrifttum

Die spätjüdische Literatur weist eine doppelte Bestimmtheit auf: einmal durch das AT, dessen Tradition sie fortsetzt, dann aber auch durch den Hellenismus, der – den Inhalt und mehr noch die Form gestaltend – auf sie einwirkt.

Die Offenbarungsformel erscheint in Zitaten aus dem AT an Stellen, die eine Erweiterung des im AT Gegegebenen darstellen, und an solchen, die sich an das AT nur anlehnen. Überall hat sie den gleichen Sinn wie im AT: Sie will «Offenbarungsformel» sein, d. h. in ihr gibt Gott sein Wesen kund. Vielleicht kann man sagen, daß hier der Offenbarungscharakter der Formel noch mehr betont wird als im AT; denn sie begegnet fast nur in der ersten Art ihrer Verwendung als Offenbarungsformel im strengen Sinne. Merkwürdig erscheint, daß nirgends sich ein Beispiel für die dritte Art ihrer Verwendung findet (die Stelle Apk El 8, 3 hat einen anderen Sinn)[2]. Diese Tatsache erklärt sich am besten daraus, daß man von einem Handeln Gottes in der Geschichte nichts mehr zu berichten weiß: Nur längst vergangene Gottesoffenbarungen können durch die Erzählung in die Gegenwart herübergeholt werden. Jedoch, und das ist die tröstliche Hoffnung, wird für die Zukunft, d. h. für die Endzeit, eine neue Gottesoffenbarung erwartet. In diesem Sinne wird man wohl die Aussage Apk El 31, 5 und 40, 2 deuten dürfen; denn daß der «Sohn der Sünde» mit der Offenbarungsformel auftritt, um so die Menschen zu verführen, setzt voraus, daß der Messias sie für sich in Anspruch nimmt. Diese Tatsache, daß innerhalb der Offenbarungsformel der «Gesalbte» an die Stelle Jahwes treten kann, ist als entscheidender Schritt über das AT hinaus auf das NT hin zu bezeichnen.

---

[1] 1. Teil: NF 4 (1960) 54–69.

[2] Die Offenbarungsformel wird Apk El 8, 3 nicht anders gebraucht als Dt 32, 39, vgl. M. Buttenwieser, Die hebräische Elias-Apokalypse, Leipzig 1897, 37; sie ist nicht «rein eschatologisch gefaßt», ebensowenig will sie aussagen, daß am Ende «die Erkenntnis Gottes zum Ziel kommt», so Stauffer, TWNT II, 350.

Dieser bedeutsamen Erkenntnis aus der Betrachtung der spätjüdischen Literatur läßt sich mehr negativ zur Seite stellen, daß man nirgendwo eine absichtliche Umgehung der Offenbarungsformel oder anderer Ich-bin-Worte bemerken kann. Im Gegenteil! Es lassen sich Stellen ausfindig machen, wo über das im AT Gegebene hinaus die Offenbarungsformel reichlich verwendet wird. Zwar weiß man noch, daß die Formel Jahwe allein zukommt, so daß der Engel sie für sich nur negativ gebrauchen kann: «Ich bin nicht der Allmächtige» (Apk Soph 10, 3); und wenn er sich dennoch der Formel bedient, wie es im AT auch geschieht, so nur als der Mund Jahwes. Aber dennoch wird dem Engel eine Stellung neben Jahwe eingeräumt, die dem AT fremd ist. Er kann sagen: «Ich bin der große Engel Eremiel» (Apk Soph 10, 3), «Ich bin des Herr-Gottes Oberführer» (Jos u. Asenath 14, 8), «Ich bin der Engel, der Fürbitter für Israels Geschlecht» (Test Lev 5, 6), «Ich bin mit dir» (Apk Abr 10, 15) – ja selbst den Dämonen können Aussagen in den Mund gelegt werden, die in ihrem Sinn der Offenbarungsformel gleichkommen (s. Test Sal 22, 19; 25, 2ff).

Mit den Ich-bin-Worten verhält es sich ähnlich: Es zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung mit dem AT, aber auch eine beträchtliche Abweichung. Sie werden nirgends mit Absicht vermieden; genau wie im AT können sie in einem ganz belanglosen Sinn verwendet werden (s. Apk Mos 17; Jos u. Asenath 19, 5; Jub 26, 13. 27; 4 Makk 4, 3 u. ö.). Aber darüber hinaus werden sie vielfach in einer Form gebraucht, die man als ausgesprochenen Ich-Stil bezeichnen muß. Zwar zeigt dieser sich gelegentlich auch schon im AT; doch kann man an diesen Stellen immer fremden Einfluß nachweisen. Hier macht dieser sich in ungleich stärkerem Maße geltend; und als seine Herkunft kann ohne Zweifel der Hellenismus angesehen werden, mit dem das Diaspora-Judentum in Verbindung stand. Daraus erklärt sich in mancher Hinsicht die Weiterentwicklung über das AT hinaus, die man nicht unbedingt einen Fortschritt nennen muß. Vielmehr spürt man – gerade was die Offenbarungsformel angeht – nur zu deutlich, daß man in der spätjüdischen Literatur nicht mehr die reine Luft der Propheten atmet, in der die Offenbarungsformel von dem Wesen Gottes selbst, seiner Andersartigkeit der Welt und den Menschen gegenüber und seiner Einzigkeit geprägt wird. Manch trüber Nebel hat sich herabgesenkt und umhüllt die Menschen, die bestrebt sind, die wahre Gottesoffenbarung durch eine Formel zu ersetzen, die dann auch nicht mehr Ihm allein vorbehalten bleibt, sondern Engeln und Dämonen in den Mund gelegt werden kann. Jedoch

wird hier – ähnlich wie in der LXX – die Brücke geschlagen, die vom AT zu dem absoluten ἐγώ εἰμι des NT leitet.

3. Das rabbinische Schrifttum

Die rabbinische Literatur zeigt weithin das gleiche Bild: Die Tradition des AT wird aufgenommen und fortgeführt. Hier wie dort wird der eigentliche Ich-Stil als fremd und im Munde von Menschen geradezu als Greuel empfunden [3].

Läßt sich bereits in den späteren Büchern des AT und besonders in der LXX die Scheu beobachten, den Jahwe-Namen auszusprechen, so wird diese Scheu im Rabbinismus so gesteigert, daß man den Gottesnamen nicht mehr aussprechen darf [4], ja schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert nicht mehr weiß, wie er ausgesprochen wird [5]. Diese Haltung aber bewirkt keineswegs ein Schwinden der Offenbarungsformel: Sie wird vielmehr unbefangen zitiert, wo die entsprechende Stelle aus dem AT erklärt wird, und oftmals als Schriftzitat für die Beweisführung herangeholt. An manchen Stellen wird sie sogar über das im AT Vorgegebene hinaus verwendet [6]. Die Art und Weise ihres Gebrauchs läßt erkennen, daß man sie im Hochgefühl des jüdischen Monotheismus und zugleich in der entschiedenen Abwehrhaltung solchen gegenüber aussprach, die sich unter Inanspruchnahme der Offenbarungsformel selbst Götter nannten [7].

Wurde dem Jahwe-Namen eine außerordentliche Bedeutung zugemessen, so mußte diese folgerichtig auch dem «Ich» Gottes zuteil werden, da die Offenbarungsformel aus dem «Ich» und dem Namen gebildet wird. Dies zeigt sich nicht nur so, daß das «Ich» als Gottesbezeichnung erscheinen [8] und gar als Zeichen der Erlösung angesehen werden kann [9], sondern erweist sich auch darin, daß man zuweilen das Empfinden hat, das «Ich» dürfe ebensowenig wie der Gottesname von Menschen ausgesprochen werden.

---

[3] S. Billerbeck II, 462ff.

[4] S. Sanh 7, 5: «Wer den Namen deutlich ausspricht, ist schuldig»; vgl. Billerbeck II, 311.

[5] Vgl. Midr Ps 91 § 8 (200b): «Warum flehen die Israeliten in dieser Welt, ohne gehört zu werden? Weil sie den Schem ha-mephorasch nicht kennen» (d. h. nicht wissen, wie der Name יְהוָה nach seinen Buchstaben auszusprechen ist, Billerbeck IV, 850).

[6] Vgl. Sanh 56b mit Gn 2, 16, Targum zu Jer 23, 23, Mekh Ex 14, 5 (36b) mit Jer 31, 36, ExR 5 (71c) mit Ez 29, 9.

[7] S. TanchB וארא § 7ff (11b); vgl. Billerbeck II, 463.

[8] Hierhin gehört wohl der Ausruf Hillels beim Fest des Wasserschöpfens: «Ist אני hier, so ist alles hier, fehlt אני, wer ist dann hier?» (Sukka 53a).

[9] S. ExR 3 (69b); vgl. Billerbeck IV, 783f.

Eine Erzählung, die M. Buber aufbewahrt hat, soll dies illustrieren: «Ein Schüler des großen Maggids hatte etliche Jahre dessen Unterweisung empfangen und gedachte heimzukehren. Unterwegs besann er sich, er wolle in Karlin Rabbi Ahron aufsuchen, der vordem im Lehrhaus des Maggids sein Gefährte gewesen war. Es ging auf Mitternacht, als er die Stadt betrat, aber sein Verlangen nach dem Anblick des Freundes war so groß, daß er sich sogleich zu dessen Haus wandte und an das erleuchtete Fenster klopfte. ‹Wer ruft?› hörte er die vertraute Stimme fragen und antwortete, da er gewiß war, daß auch die seine erkannt würde, nichts als: ‹Ich›. Aber das Fenster blieb verschlossen, und von innen kam kein Laut mehr, ob er auch wieder und wieder pochte. Endlich schrie er bestürzt: ‹Ahron, warum öffnest du mir nicht?› Da entgegnete ihm die Stimme des Freundes, aber so ernst und groß, daß sie ihn fast fremd bedünkte: ‹Wer ist es, der sich vermißt, sich Ich zu nennen, wie es Gott allein zusteht!› Als der Schüler dies vernahm, sprach er in seinem Herzen: ‹Meine Lehrzeit ist noch nicht um› und kehrte unverweilt nach Mesritsch zurück.»[10]

Wurde innerhalb des AT an einigen Stellen für den Jahwe-Namen הוא eingesetzt, so wird in der rabbinischen Literatur הוא geradezu als Gottesname bezeichnet[11].

Trotz aller Berufung auf die Offenbarungsformel, trotz aller ehrfürchtigen Scheu vor dem Namen und dem «Ich» Gottes hat das «Ich bin Jahwe» seinen eigentlichen Sinn als Offenbarungsformel verloren, weil es keine Gottesoffenbarung mehr gibt. Da die Rabbinen sich nicht als Träger der Offenbarung, sondern als Tradenten der Überlieferung wissen, geraten sie in einen Formalismus, welcher der religiösen Haltung etwa der atl Propheten diametral entgegengesetzt ist. Damit mag zusammenhängen, daß man sich trotz eifrigen Bemühens nicht gänzlich von den Einflüssen der hellenistischen Umwelt freihalten kann. Wo diese aber Eingang finden, weicht man offensichtlich von der Linie des AT ab, indem man der Offenbarungsformel magische Kraft zuspricht und sie als Zauberformel verwendet[12].

Bei der Durchsicht des rabbinischen Materials drängt sich eine doppelte Erkenntnis auf: Einmal spricht nach der rabbinischen Literatur nichts dagegen, daß Jesus die Offenbarungsformel gebraucht haben kann. Erwartet man doch, daß der Messias nach

---

[10] M. Buber, Die chassidischen Bücher, Berlin o. J.; die Erzählung stammt aus dem 7. Jahrh.

[11] S. Schab 104a: «הוא ist der Name des Heiligen, gelobt sei er»; PesiqR 104a (zu Is 42, 8): «Wie אני Welten schafft und zerstört, so bewirkt dasselbe auch mein Name הוא»; vgl. Sukka 4, 5 (Billerbeck II, 797).

[12] BB 73a: «Rabbah (bar bar Chana, um 280) hat gesagt: Seefahrer haben mir erzählt: Als eine Welle das Schiff zum Sinken bringen wollte, erschien etwas wie ein weißer Feuerstrahl an ihrer Spitze (Raschi: das war der Engel des Verderbens); und wir schlugen mit einer Stange nach ihm, auf der die Worte eingraviert waren: ‹Ich bin, der ich bin, Jah, Jahve Cebaoth, Amen, Amen, Sela!› Da ward es still» (Billerbeck I, 691): vgl. Sukka 53a (Billerbeck III, 794) und die Bestimmung des Mischnatraktates Sanhedrin (10, 1), nach der von der zukünftigen Welt ausgeschlossen wird, «wer über einer Wunde flüstert» (Billerbeck IV, 1053).

dem Jahwe-Namen benannt werde[13], und lassen die polemischen Äußerungen mancher Gelehrten, die sich unverkennbar gegen Worte Jesu richten, geradezu darauf schließen, daß Jesus nach rabbinischer Überlieferung die Offenbarungsformel für sich in Anspruch genommen hat[14]. Zum anderen vermögen die rabbinischen Texte widerzuspiegeln, welchen Eindruck die Ich-bin-Worte Jesu auf die Juden seiner Zeit gemacht haben müssen. In einer Zeit, in der man den Gottesnamen nicht mehr auszusprechen wagte, muß es als eine freventliche Lästerung empfunden worden sein, wenn ein Mensch den Jahwe-Namen gleichsam als seinen eigenen Namen gebrauchte, wenn er sich mit dem «Ich bin» als den Offenbarer kundgab, so wie Jahwe im AT sich mit dem אֲנִי יְהוָה geoffenbart hatte. Damit stimmt überein, daß die «Juden» im Joh-Ev den Anspruch Jesu als βλασφημία empfinden (Joh 10, 33. 36) und nach syn Bericht das Todesurteil wegen βλασφημία gesprochen wird (Mk 14, 64//Mt 26, 65).

4. Zusammenfassung

Das Ergebnis der Untersuchung kann man in zwei Punkten zusammenfassen: *a) Das absolute* ἐγώ εἰμι *im Munde Jesu ist die atl Offenbarungsformel.* Das bedeutet formal gesehen: von אֲנִי יְהוָה, wie die atl Offenbarungsformel im hebräischen Text lautet, geht der Weg über אֲנִי הוּא, das an manchen Stellen als Ersatz für אֲנִי יְהוָה auftreten kann, zu dem absoluten ἐγώ εἰμι der LXX, das als Brücke für das ἐγώ εἰμι des NT zu gelten hat. Inhaltlich betrachtet heißt dies: Wie Jahwe viele Male innerhalb des AT durch die Offenbarungsformel sein Wesen und seinen Willen kundtut, so offenbart er sich im NT durch seinen Christus. Wenn also Jesus das ἐγώ εἰμι ausspricht, offenbart er zunächst nicht sich, sondern den Vater (s. Joh 8, 24f). *b) Das absolute* ἐγώ εἰμι *ist die ntl Offenbarungsformel.* Dieser Satz will den Bedeutungswandel von אֲנִי יְהוָה im Munde Jahwes zu dem ἐγώ εἰμι im Munde Jesu umfassen. Er kann in folgendem dargelegt werden: Nicht mehr ist es so wie im AT, daß Gott nur hier und da sich den Propheten und durch sie dem Volke kundgibt, sondern in Jesus hat die Gottes-

---

[13] Besondere Bedeutung mißt man in diesem Zusammenhang Jer 23, 6 bei und sagt, Jahwe sei der Name des Messias, s. BB 75b; Midr KL zu 1, 16 (58b); Midr Ps 21 § 2 (89b).

[14] Eine solche Bezugnahme liegt wohl pTaan 2, 65b, 59 vor: R. Abbahu (um 300) hat im Anschluß an Nm 23, 19 gesagt: Wenn jemand zu dir sagt: «Ich bin Gott», so lügt er; «Ich bin der Menschensohn», so wird er es schließlich bereuen; «Ich fahre auf gen Himmel», der hat es gesagt, wird es aber nicht zustande bringen (Billerbeck II, 542); vgl. ExR 29 (88d) (Billerbeck II, 542).

offenbarung des Alten Bundes ihren sichtbaren Träger gefunden: Er ist *der* Offenbarer Gottes. Damit aber stellt er sich nicht neben Gott oder gar, wie es bei den Usurpatoren der göttlichen Würde der Fall ist, gegen ihn, sondern legt Zeugnis ab von der innigen Gemeinschaft, die zwischen ihm und dem Vater besteht. Das ἐγώ εἰμι ist die Offenbarung des Vaters, aber in seinen Namen ist Jesus eingeschlossen:

Ἐγώ εἰμι = der Vater und Jesus.

Damit ist zugleich die Kontinuität der Offenbarung ausgesprochen: Die Offenbarungsformel des AT ist die des NT. Deshalb kann von Jesus das Gleiche ausgesagt werden, das innerhalb des AT von Jahwe gilt; deshalb wird von den Menschen ausgesagt: Sie glauben bzw. erkennen, ὅτι ἐγώ εἰμι in Bezug auf Jesus, wie es im AT von Jahwe geschieht (Joh 8, 24. 28; 13, 19).

III. Das absolute ἐγώ εἰμι und die johanneische Bildrede

Die frühere Besprechung des mandäischen Schrifttums hat gezeigt, daß dessen Zuständigkeit für die Erklärung des absoluten ἐγώ εἰμι nicht als gesichert gelten darf; die Untersuchung der Offenbarungsformel im AT, Spätjudentum und Rabbinismus hat den Beweis erbracht, daß es des Mandäismus nicht bedarf, um zum Verständnis der ntl Offenbarungsformel zu gelangen. Da Schweizer auf der einen Seite einen engen Zusammenhang zwischen dem ἐγώ εἰμι und den joh Bildworten annimmt, auf der anderen Seite aber die Auffassung vertritt, die Erklärung der Ich-bin-Worte müsse von den Termini der Bildrede ihren Ausgang nehmen und diese wiederum seien von den mandäischen Schriften her zu verstehen, soll hier die Frage noch einmal aufgegriffen und dahingehend gestellt werden, ob nicht die vorgelegte Deutung des absoluten ἐγώ εἰμι neues Licht auch auf die joh Bildworte wirft.

1. Das ἐγώ εἰμι und die johanneische Bildrede

Beschränkt sich das absolute ἐγώ εἰμι innerhalb des Joh-Ev auf wenige Stellen (8, 24. 28; 13, 19; [6, 20]; [18, 5ff]), so findet sich das Ich-bin der Bildrede um so häufiger: «Ich bin das Brot» (6, 35. 41. 48. 51), «Ich bin das Licht» (8, 12; vgl. 9, 5), «Ich bin die Tür» (10, 7. 9), «Ich bin der Hirt» (10, 11. 14), «Ich bin die Auferstehung und das Leben» (11, 25), «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (14, 8), «Ich bin der Weinstock» (15, 1. 5). Scheint das absolute ἐγώ εἰμι weithin zurückzutreten – so sehr, daß es von vielen nicht

beachtet oder oftmals in einem belanglosen Sinne gedeutet wird –, so sind die Ich-bin-Worte der Bildrede nicht zu übersehen. «Sie stehen an entscheidenden Stellen»[15] und finden sich auch dort im Hintergrund einer Rede, wo sie nicht ausdrücklich erwähnt werden (vgl. Kap. 4). Es läßt sich zeigen, daß entweder die Rede langsam zu der Ich-bin-Aussage wie zu ihrem Gipfel hingeführt wird (6, 22ff; 10, 1ff; 11, 20ff; 14, 1ff) oder aber die Erörterung von ihr ihren Ausgang nimmt (8, 12; 10, 11; 15, 1). Man kann sagen, daß diese ἐγώ-εἰμι-Worte das Gepräge des 4. Ev entscheidend mitbestimmen[16].

Es gilt zu fragen, ob sie in einem Verhältnis zu dem absoluten ἐγώ εἰμι stehen, und welcher Art dieses Verhältnis ist. Brot, Licht, Leben, Wahrheit ..., alle diese Begriffe wollen umschreiben, als was Jesus sich den Menschen offenbart, wollen dartun, was er ihnen zu geben hat. Brot, Licht, Leben, Wahrheit ..., alle diese Dinge gibt es auch im natürlichen Bereich, und hier bedeuten sie das, was der Mensch zu seinem Leben braucht, bzw. worauf sich seine Sehnsucht richtet[17]. Jesus läßt sie in ihrem schöpfungshaften Sinne gelten, nimmt sie aber aus ihrer rein natürlichen Bezogenheit und läßt sie σημεῖα für das sein, was er zu bringen gekommen ist (vgl. 6, 26). Doch seine Gabe kann nicht nur von ihm, dem Spender, nicht getrennt werden, sondern sie ist mit ihm identisch[18]. Er gibt das Lebensbrot, indem er sich selbst gibt (6, 35)[19]; er bringt nicht nur das Licht, sondern er ist es (8, 12); er vermag dem Lazarus die Auferstehung zu gewähren, weil er die Auferstehung ist (11, 25); er zeigt nicht nur den Weg zum Vater, er ist der Weg (14, 6). Alle diese Begriffe, die letztlich auf den einen, nämlich den Begriff des Lebens, zurückgeführt werden können[20], weisen auf ihn hin, der das Leben in sich selbst hat (5, 26), der das Leben ist (11, 25; 14, 6), und der das Leben in Fülle zu schenken vermag (vgl. 10, 10). Darum liegt bei allen Bildworten der Ton auf dem ἐγώ εἰμι; und die bei-

---

[15] Schweizer, EGO EIMI ... 9.

[16] S. W. Bauer, Johannesev. 119: «Der feierliche Ich-Stil ist für die Ausdrucksweise des Evangelisten kennzeichnend»; vgl. A. Deißmann, Licht vom Osten, Tübingen [4]1923, 108; R. Bultmann, Ev des Joh 167f Anm. 2; E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der joh Theologie 214.

[17] Schweizer, EGO EIMI ... 130.

[18] Schweizer 124; F. Büchsel, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen [4]1946, 85: «Die Gottesgabe ist der Sohn selbst»; vgl. R. Bultmann, Ev des Joh 168: «Wer etwas von ihm möchte, muß wissen, daß er ihn selbst empfangen soll; wer ihn um die Gabe des Lebens angeht, muß lernen, daß er selbst es ist, den er eigentlich will.»

[19] F. Büchsel, Ev nach Joh 85; vgl. R. Bultmann, Ev des Joh 168.

[20] Schweizer a. a. O. 130; vgl. F. Mußner, ΖΩΗ. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe (Münchener Theol. Studien, I. Hist. Abt., 5. Bd.), München 1952, 186f.

gefügten Prädikationen wollen nichts anderes denn eine Entfaltung dieses «Ich bin» sein[21]. W. von Loewenich hat deshalb recht, wenn er meint, es lasse sich für das Joh-Ev als hermeneutischer Grundsatz aufstellen: «Die johanneischen Begriffe sind nur dann erklärt, wenn es gelingt, sie auf ihre Mitte zurückzuführen und sie dort zur Deckung zu bringen», und wenn er diese «Mitte» in dem ἐγώ εἰμι findet[22]. Damit ist das Verhältnis der Bildrede zu dem absoluten ἐγώ εἰμι schon vorläufig bestimmt. Das «Ich bin» ist der Bildrede gegenüber «logisch primär»[23]. Die einzelnen Prädikationen stellen eine Entfaltung des ἐγώ εἰμι dar[24], sind bereits in ihm enthalten. Darum aber partizipiert die Bildrede an den Eigenschaften des ἐγώ εἰμι[25]. Dies wiederum bedeutet: Die Bildworte sind im ausschließlichen Sinne zu verstehen. Jesus ist das Brot, das Licht, das Leben allen anderen gegenüber, die solches den Menschen zu bringen versprechen[26]. Sie sind im direkten, nicht metaphorischen Sinne gemeint, nicht als Gleichnis bzw. Allegorie, wie die Adjektive ἀληθινός oder καλός zu erkennen geben(vgl. 6, 32; 15, 1; 10, 11. 14)[27].

2. Die Bildworte als Entfaltung der Offenbarungsformel

Ist das absolute ἐγώ εἰμι die ntl Offenbarungsformel, und stellen die joh Bildworte eine Entfaltung des ἐγώ εἰμι dar, so müssen sie naturgemäß eine Entfaltung der ntl Offenbarungsformel sein. Stellt man bei dieser Einsicht die Frage nach dem Verständnis und dem Ursprung der joh Bildworte, so darf es m. E. nicht der erste Schritt zu deren Lösung sein, daß man Parallelen für die einzelnen Begriffe aufsucht und sie mit jenen in Zusammenhang bringt, vielmehr daß man die Frage stellt, ob überhaupt eine Entfaltung der Offenbarungsformel vorgeprägt ist. Kann auf diese Frage mit einiger Sicherheit eine bejahende Antwort gegeben werden, dann ist der Schritt zu der joh Entfaltung der Offenbarungsformel nicht mehr weit.

---

21 Vgl. E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der joh Theologie 213.

22 W. von Loewenich, Johanneisches Denken: ThBl 15/16 (1936/37) 266; vgl. Mußner a. a. O. 187: «Das ἐγώ des Christus ist der metaphysische Punkt für die Koinzidenz der johanneischen Heilsbegriffe in der einen Heilswirklichkeit.»

23 Schweizer a. a. O. 9.

24 Schweizer a. a. O.; vgl. Percy a. a. O. 213.

25 von Loewenich a. a. O. 267.

26 Schweizer a. a. O. 126.

27 Schweizer a. a. O. 123f; 133ff.

Tatsächlich lassen sich solche Entfaltungen der Offenbarungsformel vom AT bis hin zum NT feststellen, die hier in einzelnen Gruppen erläutert werden sollen.

a) Es handelt sich um eine Entfaltung der Offenbarungsformel, wenn diese als «Ich bin der Erste und der Letzte» gedeutet wird. Diese Deutung findet sich mehrfach bei Is (41, 4; 44, 6; 48, 12), 44, 6 mit dem Zusatz אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד, wobei וְאֵין עוֹד die Ausschließlichkeit und Einzigartigkeit Jahwes betonen soll. Während diese Entfaltung der Offenbarungsformel innerhalb des spätjüdischen Schrifttums sich nicht findet, läßt sie sich in den rabbinischen Texten häufig belegen[28]. Ebenfalls wird sie im NT aufgenommen und erscheint in Apk an folgenden Stellen: 1, 8. 17f; 2, 8; 21, 6; 22, 13. In 1, 8 und 21, 6 steht sie in der Umschreibung: τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ; 1, 8; 21, 6 wird sie von Gott, 1, 17; 2, 8 und 22, 13 von Christus gebraucht, 1, 17 mit dem Zusatz: ὁ ζῶν καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, den man als christologische Umformung der Offenbarungsformel bezeichnen kann. Auch Hebr 13, 8 dürfte in diesem Sinne als Entfaltung der Offenbarungsformel zu gelten haben.

b) Zu einer zweiten Gruppe lassen sich solche Aussagen zusammenstellen, die aus der Offenbarungsformel ihre Gültigkeit herleiten. Das Gotteswort Dt 32, 39: »Ich töte und mache lebendig, ich verwunde, aber heile wieder» ist eine Entfaltung der unmittelbar voraufgehenden Offenbarungsformel. In der gleichen Weise wird diese innerhalb der spätjüdischen Literatur Apk El 8, 3 aufgenommen; ebenso geschieht es im rabbinischen Schrifttum[29]. Innerhalb des NT dürfte man auf Joh 5, 24ff oder gar schon auf die Bildrede: «Ich bin ... das Leben» (11, 25; 14, 6) verweisen.

c) Als dritte Gruppe sollen diejenigen Stellen bezeichnet werden, an denen Gott Prädikationen beigelegt werden, die aus der Offenbarungsformel folgen. Os 13, 4 heißt es im Anschluß an die Offenbarungsformel: «Einen Gott außer mir kennst du nicht, und einen anderen Helfer als mich gibt es nicht.» Die Satzhälften sind

---

[28] So wird Ex 3, 14 in ExR 3 (69c) gedeutet: «Ich bin, der ich gewesen, und ich bin derselbe jetzt, und ich bin derselbe in der Zukunft» (Billerbeck III, 750); oder ähnlich Targ Jerusch I zu Ex 3, 14 (Billerbeck III, 788). Targ Jerusch I umschreibt Dt 32, 39 auf folgende Weise: «Ich bin es, der da ist und der ich war, und ich bin es, der da sein wird, und es gibt keinen anderen Gott außer mir» (Billerbeck a. a. O.), wobei die Ergänzung am Schluß offensichtlich an Is erinnert; vgl. noch die Erklärung von אמת in GnR 81 (52a), wo ausdrücklich auf Is 44, 6 Bezug genommen wird (Billerbeck III, 789); ebenso wird GnR 63 (39d); ExR 29 (88d) und Pes 5a Bar Is 44, 6 aufgenommen (Billerbeck I, 65; II, 542).

[29] S. z. B. PirqeREl 34 (18a, 4): «Sehet nun, daß ich, ich es bin, und kein Gott ist neben mir; ich töte und mache lebendig» (Billerbeck IV, 1177); vgl. noch PesiqR 33 (Billerbeck IV, 753); ExR 3 (69b) (Billerbeck IV, 787f).

als Parallelismus zu verstehen, bei dem אֱלֹהִים und מוֹשִׁיעַ einander entsprechen. Wie aus der Offenbarungsformel folgt, daß Jahwe im alleinigen Sinne Gott ist, so auch, daß er allein als Retter bezeichnet werden kann. Ganz ähnlich ist es Is 43, 11: אָנֹכִי אָנֹכִי יְהוָה וְאֵין מִבַּלְעָדַי מוֹשִׁיעַ. Aus der Offenbarungsformel folgt, daß Jahwe Retter im ausschließlichen Sinne ist (vgl. Is 44, 6). Was das jüdische Schrifttum der späteren Zeit betrifft, so könnte man etwa an 1 Makk 4, 11 denken: καὶ γνώσονται πάντα τὰ ἔθνη ὅτι ἔστιν ὁ λυτρούμενος. Im Rabbinismus ist es ganz geläufig, daß Jahwe der Erlöser seines Volkes genannt wird, bzw. durch den Messias die Erlösung vollbringen läßt[30]. Innerhalb des NT läßt sich schon unmittelbar an die joh Bildworte als Entfaltung der Offenbarungsformel erinnern; denn sie alle wollen umschreiben, was Jesus als Erlöser für die Menschen bedeutet, bzw. was er ihnen zu bringen hat.

d) Bereits im AT lassen sich im Zusammenhang mit der Offenbarungsformel eigentliche Bildworte auffinden, wenn auch nicht in der ausgeprägten Form und mit der bestimmten Zielrichtung des Joh-Ev: «Ich bin dein Schild» (Gn 15, 1), «Ich bin Jahwe, dein Arzt» (Ex 15, 26), «Ich bin Jahwe, dein Hüter» (Is 27, 3). Besondere Erwähnung bedarf Ez 34, weil dieses Kap. als Parallele zu Joh 10 sich geradezu aufdrängt. Während im ersten Teil des Kap. die Nachlässigkeit der «Hirten» Israels getadelt, ihnen ihre Verfehlungen an den «Schafen» Jahwes vor Augen gehalten werden (V. 1–6) und Gott seine «Schafe» von ihnen zurückfordert (V. 7–10), beschreibt der Gottesspruch im zweiten Teil, wie Jahwe als der gute «Hirt» seiner «Schafe» sich selbst um die Herde kümmern will (V. 11–22). In V. 23 sagt Jahwe genauer, wie er für die Seinen zu sorgen gedenkt, so nämlich, daß er als «einzigen Hirten» (רֹעֶה אֶחָד) seinen «Knecht David» bestellen wird. Offenbar weist diese Ankündigung in die messianische Zukunft, und der kommende Messias wird der «Hirt» seines Volkes genannt. Der folgende Vers bestimmt das Verhältnis von Jahwe zu seinem «Knecht David» in Bezug auf das Volk: Jahwe ist der «Gott» seines Volkes, der Messias dessen «Fürst». Dabei scheint von Bedeutung zu sein, daß der Satz durch die Offenbarungsformel eingeleitet wird. Aus ihr ergibt sich beides: daß Jahwe «Gott», der Messias «Fürst» ist. Der letzte Abschnitt (V. 25–31) erweitert den Ausblick in die segensreiche Zukunft, um zu enden: «Ihr seid meine Schafe, ... ich bin euer Gott» (V. 31). Joh 10, 11–18 kennt die gleiche Gegenüberstellung: Der «Mietling», der nicht «Hirt» ist, dem die Schafe

30 S. die Belege bei Billerbeck I, 67; IV, 858 und 872.

nicht zu eigen sind, verläßt die Schafe und flieht (V. 12). Der «gute Hirt» «kennt» seine Schafe und gibt sein Leben für sie hin. Die Verheißung von Ez 34 hat hier ihre Erfüllung gefunden: «Ich bin der gute Hirt, und ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne» (V. 14. 15). Mit dem ἐγώ εἰμι offenbart sich Jesus als den einzigen Hirten seines Volkes und zeigt zugleich, daß sein Verhältnis zu den Seinen der Gemeinschaft entspricht, wie sie zwischen ihm und dem Vater besteht. Aus Joh 10, 14. 15 geht hervor, wie die Verheißung Erfüllung wird. Es heißt nicht mehr: «Dann werden sie erkennen, daß ich Jahwe, ihr Gott, mit ihnen bin, und daß sie, das Haus Israel, mein Volk sind» (Ez 34, 30), sondern: «Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich» (Joh 10, 14). Alle Prädikationen führen zu dem ἐγώ εἰμι hin und wollen von ihm her verstanden sein. Da sie alle in ihm zusammenfallen, vermögen sie dennoch, es von verschiedenen Seiten zu beleuchten und ihm Farbe zu geben – ähnlich wie innerhalb des AT das אֲנִי יְהוָה in den verschiedenen und doch ineinanderfallenden Eigenschaften Gottes offenbar wird und sich in der mannigfaltigen Art seines geschichtlichen Handelns ausweist.

(Abgeschlossen am 25. Februar 1959)

Kleinere Beiträge

Der Vulgata-Text der Oratio Manasse eine Rezension des Robertus Stephanus

Donum natalicium Herrn Prof. DDr. Friedrich Nötscher

Als Mitarbeiter an der kritischen Neuausgabe der Luther-Bibel hat sich Hans Volz auch mit der lateinischen Überlieferung der Oratio Manasse beschäftigt und besonders unsere Kenntnis von den ersten Druckausgaben (bis 1520) wertvoll bereichert [1]. Dabei ist ihm aufgefallen, wie sehr die Vulgata Clementina (von 1592) gerade in der Oratio Manasse von jenen ersten Drucken abweicht. «Die Rezension der Sixto-Clementina», so stellt er fest, «ist gegenüber dem älteren Wortlaut nicht unerheblich abgeändert und enthält – auch noch über den Septuagintatext hinaus – verschiedene *Zusätze*» [2]. Dieser Befund überrascht; denn nach allgemeiner Überzeugung «leistete die für die Herstellung eines guten Textes eingesetzte Kommission unter dem Kardinal Caraffa Hervorragendes»[3]. Darum bin ich dieser Sache weiter nachgegangen, und als erstes ergab sich: Der Manasse-Text der Vulgata Clementina stimmt wörtlich überein mit dem der Vulgata-Bibel der Löwener Theologen (1583) [4]. Die Gestalter der Clementina haben den Manasse-Text also unverändert *aus der Löwener Bibel* übernommen. Diese Quelle verwundert nicht; die Vulgata-Kommission mit Caraffa hatte ja – nach dem Rate Seripandos (1562) – ihrer Revisionsarbeit durchgehend die Löwener Bibel zugrunde gelegt [5]. Immerhin bleibt bemerkenswert, daß der Manasse-Text nicht in die neue Revisionsarbeit einbezogen wurde. Ein Grund dafür ist leicht zu sehen: Die Oratio Manasse sollte in die amtliche Ausgabe gar nicht aufgenommen werden und fehlt denn auch wirklich in der Vulgata Sixtina von 1590. Die Einführungsbulle des Papstes Sixtus V. vom 1. März 1590 gibt als Begründung unter anderem an: Oratio Manasse non in antiquioribus manuscriptis Latinis exemplaribus reperitur, sed in impressis tantum»[6]. Die Oratio ist aber – dies läßt die Bulle unerwähnt – seit dem 13. Jahrhundert in fast allen Vulgata-Handschriften an das

[1] Hans Volz, Zur Überlieferung des Gebetes Manasse: Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 (Stuttgart 1959), 293–297.

[2] Volz, Manasse, 295, Anm. 10.

[3] W. Thiele, in: RGG³, Bd. I, 1197.

[4] Ich benutze das Exemplar des Mainzer Priesterseminars: Biblia Sacra (a Theologis Lovaniensibus praestit.), Antwerpen, Plantin, 1582 (so Titelblatt; Vorrede und Schlußschrift aber: 1583), 278f. Wörtlich auch in dem seiten-, aber nicht ganz satzgleichen Nachdruck Plantins von 1587.

[5] Vgl. Friedr. Stummer, Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn 1928, 179.

[6] Vgl. Volz, Manasse, 307, Anm. 61 (nur ist «1598» in 1590 zu verbessern).

2. Buch der Chronik angehängt, und offensichtlich taten dies bereits die Gestalter der «Pariser» Normalbibel [7]. Das war gewiß einer der Gründe, warum die apokryphe Oratio (vgl. 2 Chr 33, 11ff und 18f) der Editio Clementina von 1592 wenigstens «extra Canonicae Scripturae seriem» beigegeben wurde [8]. Die Kongregation zur Revision der Sixtusbibel hatte ja als ersten Arbeitsgrundsatz: ut ablata restituantur [9].

Der lat. Manasse-Text in der Vulgata-Clementina ist aber auch nicht das Werk der Löwener Theologen. Denn der Löwener Text stimmt wörtlich überein mit der lateinischen Textfassung in der vierten Bibelausgabe des Robertus Stephanus von 1540 [10]. Die Löwener Theologen haben also den Manasse-Text einfach *von Robert Estienne übernommen*. In den Ausgaben des Stephanus stellt aber die Manasse-Rezension von 1540 etwas ganz Neues dar. Denn noch in der dritten Bibelausgabe von 1532 steht eine andere, viel kürzere Textgestalt [11], die (fast) wörtlich mit den älteren Drucken und deren Archetyp, der 42-zeiligen Gutenbergbibel, wesentlich aber auch mit den spätmittelalterlichen Handschriften der «Pariser Bibel» übereinstimmt [12].

Die neue Rezension stammt nun offensichtlich von Stephanus selbst. Er hatte in einer Handschrift des Stiftes St. Viktor bei Paris den ihm bisher unbekannten griechischen Text des Manasse-Gebetes aufgefunden [13] und in seine lateinische Foliobibel von 1540 eingeschaltet [14]. Diese Handschrift bot eine späte Form des weitverbreiteten griechischen Vulgärtextes und stimmt wesentlich mit dem Manasse-Text in der sog. Leo-Bibel des 10. Jhs. überein, deren Lesarten A. Rahlfs in den Textapparat seiner Psalter-Ausgabe aufgenommen hat [15]. Danach rezensierte Stephanus (noch für dieselbe Ausgabe) seinen älteren lateinischen Text. So stellt der auf den griechischen dort folgende lateinische Text ein genaues Abbild der «Vorlage» dar. Da der lateinische Manasse-Text des

---

[7] Die Oratio Manasse steht bereits in den ältesten und besten handschriftlichen Vertretern der «Pariser Bibel», so zuerst in: Paris, Bibl. Mazarine, lat. 5 des Jahres 1231. Vgl. Biblia Sacra ad codicum fidem VII (Rom 1948), 323.

[8] Praefatio ad lectorem (trium editionum Clementinarum), in: Biblia Sacra, ed. Hetzenauer I (Regensburg 1922), S. XI.

[9] Stummer, Lat. Bibel, 194.

[10] Blatt 127a in der von mir benützten Foliobibel der Mainzer Stadtbibliothek mit den Titelangaben: Paris, ex officina Roberti Stephani, 1546.

[11] Biblia Sacra, ex officina Rob. Stephani, Paris 1532, 160.

[12] Der Manasse-Text der spätmittelalterlichen Handschriften ist gedruckt bei P. Sabatier, Bibliorum ... versiones III (1743), 1039, nach drei Handschriften: Ms. Colbertinum 273 des 15. Jhs., jetzt (nach B. Fischer, Vetus Latina I, Freiburg 1949, 40): Paris, Bibl. Nat., lat. 31. Ferner: Ms. Colbert. 933 des 15. Jhs. = Paris, Bibl. Nat., lat. 36. Endlich: Cod. S. Remigii Remensis 4 A des 14. Jhs., bei Fischer nicht nachgewiesen, vielleicht in Reims, Bibl. Municipale. Dem Text der Gutenbergbibel stehen zwei Mainzer Hss. noch viel näher, die ich selbst kollationiert habe, nämlich: Mainz, Stadtbibl., Hs. 381 des 13./14. Jhs; und ebenda, Hs. II 49 des 14./15. Jhs. Näheres über diese Hss. in meiner Schrift: Der Text der Gutenbergbibel, Bonn 1954, 29f.

[13] Jetzt vermutlich: Paris, Bibl. Nat., Supplém. grec 188, Psalter des 13. Jhs., Bl. 147v. Vgl. Volz, Manasse 294.

[14] Ich benütze auch dafür den Druck von 1546; vgl. Anm. 10.

[15] Hs.: Rom, Bibl. Vat., Regin. graec. 1, bei Rahlfs = 55. Manasse-Text bei Rahlfs, Septuaginta X, Psalmi cum Odis, Göttingen 1931. In seiner Stuttgarter Septuaginta II, 180f hat sich Rahlfs auf die Hss. A und T beschränkt, die aber in der Ode des Manasse bereits Lücken aufweisen.

Spätmittelalters mehrere große Auslassungen aufweist, *übersetzte* Stephanus diese Stücke *neu* aus dem Griechischen, nämlich:

V. 5a: quia importabilis est magnificentia gloriae tuae [16].
V. 7f: et multitudine miserationum tuarum decrevisti paenitentiam peccatoribus in salutem.
V. 8d: sed posuisti paenitentiam propter me peccatorem.
V. 9b: domine, multiplicatae sunt iniquitates meae, (9c) et non sum dignus intueri et aspicere altitudinem caeli prae multitudine iniquitatum mearum.
V. 10g (vor 10f): non feci voluntatem tuam et mandata tua non custodivi.
V. 13c: neque damnes me in infima (Ed. 1546: intima) terrae loca, (13f) quia tu es deus, deus, inquam, paenitentium, (14a) et in me ostendes omnem bonitatem tuam.

Neben diesen großen hat Stephanus aber auch die kleinen Auslassungen wieder ergänzt [17] und die Copula selbst da, wo die alten Übersetzer sie wohl absichtlich weggelassen hatten [18].

Andererseits merzte Stephanus überlieferte lateinische Worte aus, die nicht durch die griechische Vorlage gedeckt waren [19]. Er glich Abweichungen in Deklination und Konjugation [20] und selbst in der Wortfolge an die griechische Vorlage an [21]. In V. 3a ersetzt der gute Latinist Stephanus die überlieferte Vokabel signasti durch das richtigere ligasti, in V. 6 das verbreitete investigabilis (= unerforschlich) durch das verstärkte, aber seltene ininvestigabilis, um das griechische ἀνεξιχνίαστον noch genauer wiederzugeben [22]. (Die Löwener Bibel hat freilich das ältere investigabilis wieder hergestellt, und so erscheint ininvestigabilis auch in der Vulgata Clementina nicht mehr.)

Aber nie bildet der Humanist – wie mancher alte Textverbesserer – die griechische Vorlage im Lateinischen sklavisch nach. Einmal, wo der lateinische Stil es zu verlangen schien, lockerte er sogar die im Griechischen und Lateinischen parallele Wortfolge [23], und einmal endlich, aber nur ein einziges Mal, fügte er über den griechischen Text hinaus ein Wörtchen bei, nämlich *inquam* in V. 13f: deus, deus, inquam, paenitentium, wie es eben die besten Lateiner bei nachdrücklicher Wiederholung eines Wortes tun. Aber gerade durch diese Feinheiten verrät sich

---

16 Der lateinische Manasse-Text ist weder bei Stephanus, noch in der Vulgata-Clementina mit Verszahlen versehen. Ich folge der Zählung bei Rahlfs und bezeichne dazu die Stichen mit lateinischen Buchstaben.

17 V. 7b benignus. 13d iratus.

18 V. 1c und 8c: et (Isaac).

19 V. 7a (altissimus) super omnem terram (aus Ps 97, 9). 7d (tu) autem.

20 V. 1d semini iusto] seminis iusti. 4 omnes] omnia. 7d peccatorum] iis qui peccaverunt tibi. 11 genua] genu. 12b iniquitatem meam] iniquitates meas.

21 V. 1 deus omnipotens] omnipotens deus. 13b domine remitte mihi] remitte mihi domine.

22 Vgl. Thes. ling. Lat. VII, 1 (1955) 1636 und VII, 2 (1959) 166.

23 V. 5b ira super peccatores comminationis tuae] ira comminationis tuae super peccatores.

die Rezension des Stephanus als spätes Werk der humanistischen Renaissance.

Einem Fehler ist freilich auch Stephanus erlegen: er sah den griechischen Manasse-Text der einen späten Handschrift als besten Zeugen des Originals an und «verbesserte» danach die überlieferte lateinische Übersetzung auch dort, wo diese auf einer älteren und besseren, oder doch einer sehr alten anderen griechischen Textgestalt beruht:

V. 3b: σφραγισάμενος A = signasti Gu(tenbergbibel) und Vulg.-Hss.] + αὐτήν T 55 Steph(anus-Hs,) = eam Steph.
V. 10a: δεσμῷ σιδήρου A = vinculo ferri Gu. Vulg.-Hss.] δεσμῷ σιδηρῷ T 55 Steph. = vinculo ferreo Steph.
V. 13a: αἰτοῦμαι A = peto Gu. Vulg.-Hss.] *praem.* ἀλλ' T 55 Steph. = quare Steph.
V. 13c: μή A = ne Gu. Vulg.-Hss.] *praem.* καί T 55 Steph. = et (ne) Steph.

Stephanus hat den lateinischen Text also in manchem verschlechtert. Die Löwener Theologen und die römischen Gestalter der Vulgata Clementina haben auch diese Verschlechterungen übernommen und beibehalten. Ein Grund dafür war der, daß die 1586 erschienene Editio Sixtina der Septuaginta – wie die älteren Ausgaben von 1518 und 1526 – die Oratio Manasse nicht enthielt; diese fehlte hauptsächlich darum, weil der zu Grunde gelegte Codex Vaticanus B – anders als der jüngere Codex Alexandrinus A – keinen Odenanhang zum Psalter besaß. Ganz sicher standen aber schon damals in den Bibliotheken Roms und des übrigen Italien griechische Psalter-Handschriften mit der Ode des Manasse zur Verfügung [24], dazu auch Handschriften und Drucke des griechischen Horologion [25], die regelmäßig das Gebet des Manasse enthalten [26].

Trotz dieser reichen griechischen Überlieferung, und selbst noch viele Jahrzehnte nach der Veröffentlichung des griechischen Textes durch Rob. Stephanus haben erstaunlicherweise die Antwerpener Poly-

---

[24] Allein in italienischen Bibliotheken habe ich den vollständigen griechischen Text der Oratio Manasse in folgenden Hss. des 9.–12. Jhs. angetroffen, um nur die zu nennen, welche die von Stephanus ausgeschöpfte Handschrift an Alter übertreffen:

Rom, Bibl. Vat., *Barb.* gr. 285; 320; 322; 340 des 10. Jhs.; 372. *Regin.* gr. 1 des 9./10. Jhs. *Vat.* gr. 341; 342; 619; 754 des 10. Jhs.; 1210; 1422 des 10./11. Jhs.; 1864; 1964 und 1966 aus Unteritalien.
Florenz, B. Laur., Conv. soppr. 36 des 10. Jhs.; Plut. V, 5; V, 23; V, 30; VI, 3.
Mailand, B. Ambr., + 24 sup. des 9./10. Jhs.; C 98 sup.; F 12 sup. des Js. 961; M 47 sup. des 10. Jhs.; M 54 sup.
Venedig, B. Marc., Gr. II 113.

Viele dieser Handschriften befanden sich gewiß schon im 16. Jh. in Italien oder gar in Rom.

[25] So der Horologion-Anhang in Vat. gr. 341, das Horologion Vat. gr. 775 und der Horologion-Druck Venedig 1509.

[26] Das Gebet des Manasse hatte lange seinen festen Platz in der griechischen Vierzehn-Oden-Reihe und wurde im Morgenofficium rezitiert. Als diese durch die Neun-Odenreihe verdrängt wurde, fand das Manasse-Gebet seinen endgültigen Platz im «Apodeipnon mega», einer längeren Form der Komplet für die Fastenzeit. Vgl. Heinr. Schneider, Die biblischen Oden seit dem sechsten Jahrhundert: Bib 30 (1949) 245ff und 269f.

glotte (1570)[27], die Einführungsbulle zur Vulgata Sixtina von 1590[28] und sogar noch die Praefatio der Vulgata Clementina von 1592[29] die Meinung weitertradiert: Oratio Manasse neque in Hebraeo, neque in Graeco habetur.

Auch die in der Einführungsbulle ausgesprochene Meinung: «neque in antiquioribus manuscriptis Latinis exemplaribus reperitur» ist objektiv unzutreffend, aber doch leichter zu verstehen. Denn die alten lateinischen Handschriften mit der Oratio Manasse sind noch heute höchst selten, und im Rom des 16. Jahrhunderts gab es wirklich keine einzige. Heute sind bekannt:

1. Der Kodex Voss. F. 98 der Universitätsbibliothek von Leiden aus dem 9. Jahrhundert. Er allein enthält den bald nach 533 entstandenen Cantica-Kommentar des Nordafrikaners Verecundus, worin eine lateinische Übersetzung der ganzen Oratio Manasse enthalten ist[30].

2. Der altlateinische *Sinai-Psalter* des 9./10. Jahrhunderts (Berg Sinai, Katharinenkloster, Ms. Slavon. 5, Bl. 97a–98a) enthält als 11. Canticum die Oratio Manasse[31].

3. Der griechisch-lateinische Doppelpsalter des *Mailänder* Mönches Simeon aus dem 9. Jahrhundert (jetzt: Berlin, Staatsbibl., Ham. 552) bietet als 13. Canticum die Oratio Manasse griechisch (in lateinischer Umschrift wie die vermutliche Handschrift des Robertus Stephanus) und daneben lateinisch. Den älteren mailändisch-lateinischen Text hat Simeon – ganz ähnlich wie Stephanus, wenn auch sklavisch – neu nach dem Griechischen rezensiert[32].

4. Eine Reihe von visigotischen Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts überliefert – meist als Anhang zum Psalter – das altspanische oder *mozarabische* Canticabuch, und darin auch eine lateinische Rezension der Oratio Manasse. In der ältesten Handschrift (Madrid, Nationalbibliothek, Ms. 10001) ist es Canticum Nr. 22 (nach der Edition Lorenzanas gedruckt bei Migne, Patr. Lat. 86, S. 858f). Fast gleich lautet der Manasse-Text in der Edition von J. P. Gilson[33], die auf einer etwas jüngeren Handschrift (London, add. 30 851) beruht[34].

Alle diese alten lateinischen Rezensionen haben, bei viel Verschiedenheit, doch eine gemeinsame Grundschicht. Sie beweist, daß alle aus der gleichen alten Erstübersetzung hervorgegangen sind. Die lateinische Textgestalt in den spätmittelalterlichen Vulgata-Handschriften und in

---

27 Antwerpener Polyglotte II, 215.

28 Siehe schon oben Anm. 4.

29 Biblia Sacra, ed. Hetzenauer I (1922), S. XI.

30 Im einzelnen vgl. Heinr. Schneider, Die altlateinischen biblischen Cantica, Beuron 1938, 17ff, und J. B. Frey, in: Dict. Bibl. Supplém. I, 442–445.

31 Ich urteile nach Photokopien aus der Kongreß-Bibliothek von Washington. Vgl. E. A. Lowe, An unknown latin Psalter on Mount Sinai: Scriptorium 9 (1955) 177–199. J. Gribomont, Le mysterieux calendrier latin du Sinai: Analecta Bollandiana 75 (1957) 105–134. R. Baron, «Le manuscrit latin du Sinai: Revue du moyen-âge latin 10 (1956) 267–280.

32 Näheres bei H. Schneider, Cantica 107ff.

33 The Mozarabic Psalter = Henry Bradshaw Society 30 (London 1905).

34 Zum Ganzen vgl. außer Schneider, Cantica 127ff: W. M. Whitehill im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938) 95–122; T. Ayuso Marazuela, La vetus latina hispana I (Madrid 1953), 450–452.

den frühen Drucken ist offensichtlich ebenfalls ein Zweig aus demselben Stamm.

In der Göttinger Septuaginta hat A. Rahlfs im Textapparat zur Ode des Manasse als einzigen lateinischen Zeugen nur «Vulg.» registriert. Der Benutzer mußte dahinter einen alten, besonders wertvollen Zeugen vermuten. Zukünftige Benützer wissen nun, hinter dem ehrwürdigen und gewichtigen Namen «Vulg.» steht für die Oratio Manasse nur Robertus Stephanus. In der geplanten Neuausgabe des Göttinger Septuaginta-Psalters wird man darauf hinweisen müssen. Noch besser wäre, «Vulg.» durch die oben genannten echten altlateinischen Zeugen zu ersetzen.

Mainz, 27. März 1960. Heinrich Schneider.

Die Brotwunder im Markusevangelium

Die Ansicht, daß die beiden Speisungsberichte des Markus (6, 30–44; 8, 1–9) ein und dasselbe Ereignis meinen, gewinnt immer mehr an Boden [1]. Dann stellt sich aber die Frage, wie es zu dieser doppelten Überlieferung gekommen ist. Markus selbst sieht die beiden Speisungen als zwei verschiedene Ereignisse an (8, 19f). M. E. läßt sich aber aus den Berichten des Mk noch erschließen, auf welche Weise der zweifache Bericht entstanden ist.

Markus erzählt die beiden Wunder anschaulich, aber schlicht und nüchtern. Er scheint, anders als Joh, nur das Geschehene selbst darstellen zu wollen; die Berichte scheinen keinen Hinweis auf eine tiefere Bedeutung der Brotwunder zu enthalten [2]. Diesem aus der Art der Darstellung sich ergebenden Eindruck, daß nur einfachhin das Geschehene berichtet werde, widerspricht aber die Aufforderung an die Jünger, sie sollten die beiden Wunder *verstehen* (Mk 8, 21). Auch bei Mk müssen deshalb die beiden Brotwunder einen tieferen Sinn haben.

Die beiden Speisungsberichte stehen bei Mk in einem Abschnitt (6, 31 – 8, 26), dessen einzelne Perikopen geographisch und sachlich zusammengehören [3]. Alle Ortsangaben weisen auf Galiläa und die angrenzenden Gebiete hin, die Brotvermehrung steht am Anfang, im Mittelpunkt und am Ende des Abschnitts. Einige Perikopen scheinen unter

---

[1] J. Schmid, Das Ev nach Markus (Regensburger NT), Regensburg [3]1954. 146. Für diese Ansicht werden folgende Gründe angeführt: Die beiden Speisungsberichte unterscheiden sich zwar in Einzelheiten; solche und noch größere Unterschiede finden sich aber auch bei anderen Doppelüberlieferungen innerhalb der Evangelien. Luk und Joh kennen nur eine wunderbare Speisung; die zweimalige Ratlosigkeit der Jünger unter fast den nämlichen Umständen ist unwahrscheinlich. Vgl. J. Blinzler im Lexikon für Theologie und Kirche [2]II (Freiburg 1958), 709f (mit weiterer Lit.); H. Clavier, La multiplication des pains: Studia evangelica (Texte und Untersuchungen 73), Berlin 1959, 443.

[2] Nach R. Bultmann (Theologie des NT, Tübingen [2]1954, 350) unterscheiden sich die syn Wunderberichte von den joh darin, daß in der syn Darstellung die Pointe im berichteten Wunder liegt, während bei Joh die Wunder einen symbolischen oder allegorischen Sinn haben, der in den anschließenden Reden entfaltet wird.

[3] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen[13] 1954, 121.

dem mehr äußerlichen Gesichtspunkt beigefügt worden zu sein, daß auch in ihnen vom Brot die Rede ist (7, 27; 7, 1ff über das Essen von Speisen im allgemeinen; vgl. 6, 52; 8, 14). Bei Matth findet sich der gleiche Abschnitt mit der nämlichen Abfolge von Perikopen (14, 13 – 16, 12). Diese Übereinstimmung könnte damit erklärt werden, daß Mt im wesentlichen von Mk abhängt. Nach L. Cerfaux [4] spricht aber die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Mt und Mk ein einfacherer Grundtext vorlag, der die meisten Perikopen in der jetzigen Ordnung enthielt. Mt und Mk wären so verschiedene Bearbeitungen dieses Grundtextes, der im wesentlichen schon durch die christliche Katechese geformt worden sei.

Wenn das eine Brotwunder in der christlichen Lehrunterweisung auf zweifache Weise erzählt wird, dann kann diese doppelte Überlieferung darin begründet sein, daß in dem einen Geschehen verschiedene «Lehren» enthalten sind [5]. Markus sagt nur, *daß* die Speisewunder einen tieferen Sinn haben, er verrät uns aber nicht, *was* die Jünger aus dem Wunder erkennen sollen (8, 21). So kann nur noch aus der Art, wie die Wunder erzählt werden, auf die Absicht der Erzähler geschlossen werden. Diese Absicht soll im Folgenden bei den beiden Speisungsberichten nur in ihren Grundzügen dargelegt werden, eine Einzeldeutung würde über den Rahmen dieses Beitrages hinausgehen.

Im ersten Wunderbericht (6, 30–44) erscheint Jesus als der Hirte, der die Volksmenge mit dem Wort der Lehre (6, 34c) und mit wunderbar bereitetem Brot speist. Die vielen Menschen, die ihm folgen, sind «wie Schafe, die keinen Hirten haben» (6, 34b). Jesus läßt sie wie der gute Hirte in Ps 23, 2 «auf grünem Rasen lagern» (6, 39) [6]. Eine weitere Anspielung auf das Hirtenamt Jesu findet sich in der Anordnung der Volksmenge in Gruppen zu je 100 und 50 (6, 40). Die Zahlen erinnern an Ex 18, 13–27 [7]. Da Moses bei der großen Zahl des Volkes nicht mehr

---

[4] L. Cerfaux, La section des pains: Synoptische Studien (Festschr. für A. Wikenhauser), München 1953, 63–77.

[5] Clavier a. a. O. 443f stellt sich die Frage, warum Markus zweimal das gleiche Speisewunder berichtet. Er erklärt den Doppelbericht damit, daß schon die Quelle des Mk zwei Speisewunder enthalten habe. Damit wird aber die Frage nur nach weiter rückwärts verschoben. Lohmeyer (153, Anm. 6) lehnt die von Sundwall (Die Zusammensetzung des Markusev, 1934, z. St.) vertretene Ansicht ab, die erste Speisung sei für Juden, die zweite für Heiden bestimmt gewesen. Bei beiden Speisungen nennt Markus nur eine unbestimmte Menge.

[6] Der Hinweis auf den «grünen Rasen», der im zweiten Bericht fehlt, will wohl mehr sein als nur exakte Beschreibung des Vorgangs (Cerfaux, a. a. O. 66). Der «grüne Rasen» paßt zu dem im ersten Bericht gezeichneten Bild vom guten Hirten.

[7] Auch E. Stauffer (Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient, ZNW 46 [1955] 1–30; Zum apokalyptischen Festmahl in Mc 6, 34ff: ZNW 46 [1955] 264–266) setzt die Zahlen von Mk 6, 40 in Beziehung zu Ex 18, 25. St. sieht in der Speisung von Mk 6, 34–43 ein «revolutionäres Vorpassahfest» (28). Jesus habe das Passahfest des Jahres 31 (zwölf Monate vor seinem Tod) demonstrativ in Galiläa und in opferloser Form gefeiert. Er habe als der neue Moses die alte Lagerordnung wieder in Geltung gebracht. Das neue Wüstenlager in Galiläa sei «Ersatz- und Konkurrenzform der Stadt Jerusalem», wo allein das legitime Passahmahl gegessen werden könne. – Ob das gruppenweise Lagern je bewußt als Demonstration gegen das jüdische Passah aufgefaßt worden ist, kann bezweifelt werden; denn die Einteilung von Ex 18, 25 wird sonst nicht mit der Passahfeier in Beziehung gebracht. Das Passahmahl wird

allein Recht sprechen kann, teilt er das Volk in Einheiten zu je 1000, 100, 50 und 10 Mann ein und gibt diesen zuverlässige Männer als Vorsteher. Sie sollen in den weniger wichtigen Angelegenheiten Recht sprechen und so Moses in der Leitung des Volkes unterstützen. Dieses Motiv der Stellvertretung klingt im ersten Speisungsbericht dreimal an. Einmal in der Aufforderung an die Jünger, *sie* sollten der Volksmenge zu essen geben (6, 36), dann in der Einteilung zu je 100 und 50 (6, 39f), schließlich im Austeilen der Speisen durch die Jünger (6, 41). Die Anspielung auf Ex 18, 13–27 will daher wohl folgendes besagen: Wie Moses einst das *eine* Gottesvolk aufteilte und jeder Gruppe ihren Vorsteher gab, so teilt auch der Hirte des neutestamentlichen Gottesvolkes als neuer Moses seine Herde in Einzelgemeinden auf und gibt ihnen Vorsteher, welche den Gemeinden das vom Herrn bereitete Brot austeilen.

Im zweiten knapperen Speisungsbericht (8, 1–9) ist Jesus einfachhin Spender des Brotes. Der Hinweis auf die führerlose Herde fehlt, ebenso die Anspielung auf den Psalm vom guten Hirten (Ps 23, 2); von einer Einteilung des Volkes in Gruppen ist nicht die Rede. Ein weiterer bemerkenswerter Unterschied zum ersten Speisungsbericht: 6, 41 gilt der Lobspruch zugleich den Broten und den Fischen, im zweiten Bericht erhalten dagegen Brote und Fische je einen eigenen Segen. Diese abweichende Darstellung ermöglicht eine Formulierung von 8, 6b, die jeden Christen an den Bericht über die Einsetzung des Abendmahls erinnern muß: «Dann nahm er die sieben Brote, sprach das Dankgebet, brach (das Brot) und gab es seinen Jüngern, sie möchten es austeilen.» Mag auch das Sprechen eines Dank- oder Lobgebetes vor der Mahlzeit frommer jüdischer Sitte entsprechen, so kann die Ähnlichkeit der Formulierung von 8, 6b und 14, 22a (Einsetzungsbericht) nicht zufällig sein, sie soll vielmehr das Brotwunder zur Eucharistie in Beziehung setzen. Die wunderbare Brotspende weist auf den Spender des Lebensbrotes hin.

Wenn die vorstehende Deutung zutreffend ist, so verfolgt also jeder der beiden Speisungsberichte in Mk seine besondere Absicht. Der eine zeichnet Jesus als den guten Hirten, der das neue Gottesvolk mit seinem Wort und mit (Lebens)brot nährt. Als neuer Moses gliedert er das Volk in Einzelgemeinden, in seinem Auftrag teilen ihnen die Jünger das Lebensbrot aus. Der zweite Bericht weist nur auf Jesus als den Spender des Lebensbrotes hin.

Da von dem *einen* Brotwunder in dieser zweifachen Absicht erzählt wurde und die jeweilige Absicht die Art der Darstellung mitformte, konnten Spätere, die nicht mehr Augenzeugen waren, diesen zweifachen Bericht leicht auf zwei verschiedene Ereignisse beziehen. Sobald man sich aber nicht mehr bewußt war, daß die beiden Berichte das *eine* Speisewunder meinten, bestand nicht mehr die Notwendigkeit, die Einzelangaben der beiden Berichte (z. B. die Zahlen) aufeinander abzustimmen. Jede Erzählung konnte sich in der Überlieferung selbständig weiterent-

---

vielmehr nach Hausgemeinschaften gegessen (Ex 12, 3). Wohl aber steht die Speisung in Galiläa in indirektem Gegensatz zum jüdischen Passahfest. Die Brotspende weist auf das eucharistische Mahl hin, in welchem Passah-Opfer und -mahl aufgehoben und erfüllt werden; die Einteilung des Volkes in Gruppen weist auf das gegliederte neue Gottesvolk hin, in dem ein neues Passah gefeiert wird.

wickeln. Die im Mk benützte Quelle sah hinter den beiden Speisungsberichten bereits zwei verschiedene Ereignisse (Mk 8, 19f).

Die vorstehende Untersuchung geht mit Cerfaux (S. 76) davon aus, daß die älteste Perikopenerzählung der christlichen Unterweisung diente. Worte und Taten Jesu werden nicht einfachhin berichtet, sondern vom Standpunkt der christlichen Gemeinde gedeutet und so weitererzählt, daß in der Art der Darstellung ihre Bedeutung für die christliche Gemeinde sichtbar wird. Erst später wird das biographische Interesse wach. Man lokalisiert die einzelnen Überlieferungsstücke und weist ihnen einen bestimmten Platz im Leben Jesu zu (Cerfaux S. 76). Diese Einordnung der Worte und Taten Jesu in einen biographischen und geographischen Rahmen ist charakteristisch für die Synoptiker. Im Vergleich zu diesen wird bei Joh viel deutlicher die Absicht sichtbar, die Botschaft Jesu zu aktualisieren, ihre Bedeutung für die Zeit des Evangelisten herauszustellen [8]. Der Evangelist führt damit, allerdings verstärkt und mit neuen Mitteln, die Linie der ältesten Perikopenüberlieferung weiter. Bei diesem Sachverhalt ist es nicht auffällig, daß Lohmeyer [9] beim ersten Speisungsbericht, der nach Cerfaux Bearbeitung eines älteren Grundtextes ist, «johanneischen Stil» feststellt. Diese äußere Entsprechung ist eine Bestätigung dafür, daß schon die ältesten Berichte über Jesus zugleich Deutung seiner Worte und Taten sind und daß daher bei der Auslegung solcher urtümlicher Überlieferungsstücke wie der beiden Speisungsberichte mit Recht auch nach der Absicht der Erzähler gefragt werden muß [10].

Hünfeld, 1. Februar 1960. P. Georg Ziener.

Ein Wortspiel in Mk 1, 24?

Für Herrn Prof. Nötscher zum 70. Geburtstag

«Und sogleich war in ihrer Synagoge ein Mensch mit einem unreinen Geist und er schrie laut auf: Was haben wir mit dir zu schaffen, *Jesus von Nazareth* (Ἰησοῦ Ναζαρηνέ)? Du bist gekommen, uns zu verderben. Ich weiß, wer du bist: *der Heilige Gottes* (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ).» Die Prädikation «(der) Heilige Gottes» ist aus dem AT bekannt. Ri 13, 7 (vgl. auch 16, 17) LXX (Cod. B) wird Simson als ein ἅγιος θεοῦ bezeichnet, im MT steht dafür נְזִיר אֱלֹהִים – 13, 5 steht diese Bezeichnung auch in gräzisierter Form in LXX Cod. B (ναζιρ θεοῦ). Man kann nun vermuten, daß das apotropäische Bekenntnis des wahrscheinlich mit Jesus hebräisch sprechenden Dämons so gelautet hat: Ich weiß, wer du bist: נְזִיר [הָ]אֱלֹהִים, ins Griechische nach Ri 13, 7 (16, 17) übersetzt: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Dann ergibt

---

[8] Vgl. die Auslegung von Joh 6 bei X. Léon-Dufour, Le mystère du pain de vie (Joh 6): RechScRel 46 (1958) 481–523.

[9] E. Lohmeyer 126 und 129.

[10] Clavier (a. a. O. 457) kommt zum gleichen Ergebnis: Die Speisewunder bei Mk haben im wesentlichen schon denselben Zeichenwert wie die wunderbare Speisung in Joh 6; Joh entfaltet, was bei Mk nur angedeutet ist.

sich aber im Hebräischen ein ausgezeichnetes Wortspiel zwischen dieser Prädikation נְזִיר [הָ]אֱלֹהִים und der vorausgehenden Anrede «Jesus von Nazareth», die ja hebräisch wohl gelautet hat: יֵשׁוּעַ הַנָּצְרִי (so nach der Übersetzung von Delitzsch); ein Wortspiel näherhin zwischen den Ausdrücken [הַ]נָּצְרִי und נְזִיר (נָזִיר).

Dieses Wortspiel wäre kein bloß sprachlicher Zufall. Denn in der Bezeichnung Jesu als «Nazarener», die zwar zunächst auf seine Herkunft aus Nazareth hinweist, schwingt – besonders in der Form Ναζωραῖος, die sich bei Mt, Joh, in der Apg und teilweise auch im Lk-Ev als Bezeichnung für Jesus findet – für jüdische Ohren auch die Bedeutung «Nasiräer» (נָזִיר) mit[1]; vgl. dazu nochmals Ri 13, 5. 7, wo von Simson geweissagt wird: «Denn ein Geweihter Gottes (נְזִיר אֱלֹהִים) soll der Knabe sein vom Mutterschoß an bis zum Tage seines Todes», so daß demnach das Jesusprädikat ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ in Mk 1, 24 als eine sachliche Interpretation der vorausgehenden Anrede (Ἰησοῦ) Ναζαρηνέ angesehen werden kann. Schon der Herkunftsname Jesu sagt dann gewissermaßen, wer er ist: Der Heilige Gottes, und zwar «Der Heilige Gottes» schlechthin (vgl. den Artikel vor ἅγιος!), d. h. vielleicht der eschatologische Hohepriester, der messianische Exorzist («Du bist gekommen, uns zu verderben»)[2]. Oder will sogar gesagt sein, daß Jesus der «Gottgeweihte» schlechthin = der Sohn Gottes ist (vgl. Mk 3, 11; 5, 7)?

War das oben genannte Wortspiel im Munde des Dämons in der Tat vorhanden, dann ist sein Bekenntnis zugleich eine eigentümliche und sehr frühe Enthüllung des *schon mit der Herkunftsbezeichnung* («Nazarener») gegebenen Wesens Jesu und kann in Beziehung gebracht werden zum «Messiasgeheimnis des Markusevangeliums»: schon seine im Volksmund übliche Herkunftsbezeichnung sagt, wer Jesus eigentlich ist; nur blieb das darin zum Ausdruck kommende wahre Wesen Jesu fast allen verborgen. Daß man in der apostolischen Zeit dem Geheimnis des Herkunftsnamens Jesu dann nachgespürt hat, beweist Mt 2, 23. Sollte es in Erinnerung an jenes Dämonenbekenntnis geschehen sein?

Trier, den 26. Januar 1960. Franz Mußner.

---

[1] Vgl. dazu H. H. Schaeder, in: TWNT IV, 882f. Auf andere Ableitungsversuche braucht hier nicht eingegangen zu werden (vgl. jetzt vor allem B. Gärtner, Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot = Horae Soederblomianae IV, Lund 1957), da ein Zusammenhang zwischen den Bezeichnungen Jesu «Nazarener» bzw. «Nazoräer» mit dem hebräischen נָזִיר auf jeden Fall bestehen kann.

[2] So nach G. Friedrich, Die messianische Hohepriestererwartung in den Synoptikern, in: ZTK 53 (1956) 265–311 (bes. 275ff).

Umschau und Kritik

Ungedruckte Dissertationen und Habilitationsschriften

(Vgl. BZ NF 4 [1960] 135)

Freiburg i. Br.:

Peter Joseph Erbes, Die Job-Übersetzungen des hl. Hieronymus. Dissertation, ang. von der theologischen Fakultät S. S. 1951;

Wilhelm Tuschen, Die historischen Angaben im Buche des Propheten Amos. Dissertation ebd. S. S. 1951;

Wilhelm Vomstein, Trudpert Neugart und die Einführung der biblischen Sprachen in das Theologiestudium der Universität Freiburg. Dissertation ebd. W. S. 1956/57;
Druck von R. Goldschagg (ohne Verlag), Freiburg 1958;

Georg Richter, Die eschatologischen Eliasvorstellungen im NT und ihre Vorgeschichte. Dissertation ebd. S. S. 1957;
(erscheint in den Ntl. Abhandlungen);

Herbert Schmieder, Die Heilsbedeutung des Todes Christi beim Apostel Paulus. Dissertation ebd. W. S. 1958/59.

Graz:

Dr. Franz Zehrer, Die Psalmenzitate in den Briefen des hl. Paulus. Habilitationsschrift, appr. von der Theol. Fakultät im Jahre 1951;

Franz Huemer, Darstellungsweisen in der Lehrverkündigung Christi auf Grund der synoptischen Überlieferung. Dissertation appr. ebd. 29. 1. 1959;

Josef Hager, Das Verbum πιστεύω in den vier Evangelien. Dissertation appr. ebd. 28. 4. 1959.

Wien:

Helmut Krätzel, Die apostolischen Leiden des hl. Paulus und ihre Wirkungen für die Gemeinden. Dissertation, appr. von der Kath.-theol. Fakultät 23. 6. 1959;

Dr. iur. Elisabeth Koffmahn, Die Selbstbezeichnung der Gemeinde von Qumrân auf dem Hintergrunde des AT. Dissertation appr. ebd. 23. 6. 1959;

Alexander Luger, Der Messianismus der Psalmen. Dissertation appr. ebd. 23. 6. 1959;

Dr. phil. Floridus H. Röhrig, «Rota in medio rotae». Forschungen zur biblischen Typologie des Mittelalters, I. Bd.: Abhandlung, II. Bd.: Texte und Photos. Dissertation appr. ebd. 30. 10. 1959.
Diese Arbeit stützt sich fast ausschließlich auf handschriftliche Quellen. Man versteht unter «Rota in medio rotae» (der Ausdruck

stammt aus Ez 1, 16) eine Tabelle aller Stellen im AT, die zu einem bestimmten Abschnitt im NT – scheinbar oder wirklich – in besonderer Beziehung stehen. Als Ursprungsland der «Rota» kommt nach R. nur Nieder- oder Oberösterreich in Frage, denn hier finden sich die ältesten Exemplare (Ende des 13. Jh.). R. vergleicht die «Rota» mit ihrem englischen Vorbild, dem (leider noch immer nicht vollständig edierten) «Pictor in carmine», der «ein weitschweifiges und lockeres Musterbuch (ist), das dem Künstler überreiches Material zur Auswahl darbieten will». Dagegen ist die «Rota» ein «knapper, streng theologisch aufgebauter Zyklus ..., der von vornherein als übersichtliches Hilfsmittel für Bibelstudium, Predigt und Seelsorge gedacht war». (Mitgeteilt von Prof. Dr. J. Kosnetter).

Klemens Wieser O. T., Pontius Pilatus nach den jüdischen, neutestamentlichen und apokryphen Quellen. Dissertation appr. ebd. 25. 11. 1959.

Würzburg:

Dr. Josef Schreiner, Sion-Jerusalem. Theologie der Heiligen Stadt im AT, I: Die Heilige Stadt – Jahwes Königssitz. Habilitationsschrift, ang. von der Theol. Fakultät S. S. 1960.

Alttestamentliche Rezensionen

Nötscher, DDr. Friedrich, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumrân,* BBB 15, Hanstein, Bonn1958, 133 S., brosch. DM14,–.

Als Bd. 10 der BBB schrieb Nötscher die systematische Abhandlung «Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte» (s. BZ 1 S. 157f). Der vorliegende Bd. 15 unterzieht nun die verbreitete, allgemein biblische Weg-Terminologie einer speziellen Untersuchung. Ausgangspunkt ist naturgemäß das AT (S. 9–71) mit seinen zahlreichen einschlägigen Termini. Zuerst wird der «sprachliche Befund» philologisch analysiert (9–22), und dann schließt sich die theologisch-exegetische Aufarbeitung der «Gedanken und Vorstellungen» (23–69) an. Es folgt noch kurz: 3. «Weg» in den spätbiblischen (deuterokanonischen) Büchern (69–71). Gewiß begegnet die Weg-Terminologie in ihren verschiedenartigen Wendungen und Verbindungen dem Exegeten auf Schritt und Tritt, aber gerade deswegen war eine sachlich geordnete Zusammenstellung und Behandlung vonnöten, wodurch die Eigentümlichkeiten und z. T. auch Fortschritte im biblischen Sprachgebrauch klar hervortreten. Besonders ergiebig ist die metaphorische Sprache der Weisheitsliteratur (Prv, Job, Sir), wo dann nicht selten auch textkritische Fragen zu Wort kommen.

Vermutlich hätte der Verf. nur für das AT allein die zeitraubende Klassifizierung so vieler Stellen kaum unternommen, wenn nicht die Qumrânliteratur als sein neuestes Hauptforschungsgebiet ihn dazu veranlaßt hätte. Er beschäftigt sich mit diesen Schriften S. 72–96, wobei ebenfalls der «sprachliche Befund» vorangeht, und die «Gedanken und Vorstellungen» folgen. Im Vergleich zum AT ergibt sich, wenigstens für das bislang Veröffentlichte, daß das Bild vom Weg, Wandel etc. weniger

gebraucht wird als im AT. Beispielshalber findet sich der Ausdruck «Weg des Lebens» oder «Weg des Todes» in Qumrân nicht, dafür aber «Weg des Lichtes», der im AT formell (nicht sachlich!) fehlt. Bei Theophanien wird «Weg Gottes» nicht mehr gebraucht; denn die ganze Gottesauffassung ist bereits stärker sublimiert, und Anthropomorphismen sind grundsätzlich vermieden. Die Wege des Menschen sind in Qumrân wie im AT durch die Wege Gottes normiert. Die Allwirksamkeit Gottes zeigt sich in der physischen Existenz des Menschen und noch mehr in der sittlichen Sphäre, ohne deshalb den freien menschlichen Willen auszuschalten. Mit «Gnosis» hat die Weg-Terminologie nichts zu tun (S. 90). – Die bisherigen Arbeiten des Verfassers über Qumrân und die vorliegende Spezialuntersuchung ergänzen sich gegenseitig, und sie alle zeigen, mit wieviel Fleiß und Umsicht Prof. Nötscher das qumrânische Schrifttum sprachlich und theologisch durchmustert.

Das Ganze rundet sich ab in einer wiederum sehr dankenswerten Besprechung der ntl Weg-Aussagen (S. 97–121). Dort sind sowohl die Gotteswege als auch die Menschenwege auf Christus, den «Weg» schlechthin, konzentriert. Demgemäß ist für den Gläubigen das Wort «Weg» ganz allgemein die christliche Heilslehre, deren letztes Ziel im Jenseits liegt (S. 105). Der «Wandel» – ohne nähere Bestimmung – meint die christliche Lebensführung. Quelle für das Verständnis der vielerlei Wendungen ist für das NT und für Qumrân immer das AT, und deshalb ist ein Altmeister der alttestamentlichen Forschung wie der in diesem Heft der BZ besonders geehrte Prof. Nötscher der rechte Mann, um über die Brücke von Qumrân die Zusammenhänge, aber auch die Unterschiede der atl'n und der ntl'n Terminologie und Gedankenwelt treffend ins Licht zu heben.

München, 5. April 1960. V. Hamp.

Kraus, Hans-Joachim, *Psalmen* (Biblischer Kommentar, Altes Testament). Lieferung 1–9, 1958/59. Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers.

Hans-Joachim Kraus war durch seine Arbeiten, namentlich durch seine Schrift *Die Königsherrschaft Gottes im AT* (1951), die er häufig zitiert, trefflich für den Psalmenkommentar vorbereitet. Um so mehr ist man erstaunt, daß oftmals sehr vorsichtig formuliert ist, z. B. S. 349: «Unter Beachtung der ... Erklärungen ... müßten ... nun folgende Erwägungen in Betracht gezogen werden: 1. Es wäre möglich, daß ... ein Thronbesteigungsfest ... gefeiert wurde. Dieses Fest hätte ... später auch auf den Kultus Israels eingewirkt. 2. Es wäre möglich, daß ... 3. Könnte es sich in Ps 47 um bildliche Veranschaulichungen handeln ... 4. Sollte auch eine mögliche Abhängigkeit ... erwogen werden.»

Die Anlage des Kommentars ist (gemäß den Richtlinien) praktisch und übersichtlich: *Literatur* (in Kleindruck), *Text* (in Fettdruck), textkritischer Apparat (in Kleindruck) und dann der eigentliche Kommentar (im gewöhnlichen Druck) mit den Abschnitten: *Form, Ort, Wort, Ziel.*

Die Literatur ist jedem Psalm vorausgestellt und fleißig zusammengetragen (es wäre jedoch nicht nötig gewesen, immer den vollen Titel zu nennen). Im Verlauf des Kommentars ist sie umsichtig verwertet; ge-

legentlich ist nur der Titel genannt, ohne daß eine Stellungnahme erfolgt, so zu Eißfeldt's neuer Auffassung des Ps 91 (S. 634). Die Notierung der Vornamen der Verfasser will mir (und wohl auch anderen Lesern) nicht recht gefallen: «HJKraus; OEißfeldt»; besonders für ausländische Leser ist sie irreführend; es ist zwar notwendig, auch die Vornamen zu notieren, aber dies sollte in der gebräuchlichen Weise geschehen, also H.-J. Kraus, O. Eißfeldt; bei wiederholter Zitierung ist es jedoch nicht notwendig die Vornamen zu nennen, wie es auf manchen Seiten geschehen ist. Förderlich ist es für den Kommentar, daß auch ältere Autoren, so Franz Delitzsch, oftmals zu Worte kommen.

Der Text (die deutsche Übersetzung) ist im allgemeinen sorgfältig und gefällig gestaltet. An vielen Stellen hätte man eine andere Wiedergabe gewünscht; einige sollen genannt werden: 2, 7 Kundtun will ich die *Setzung* Jahwes (trotz der Ausführungen S. 18 will der Ausdruck *Setzung* nicht gefallen; man denkt unwillkürlich an einen Druckfehler); 8, 6 *wenig* geringer als *himmlische Wesen;* 19, 5 ein Zelt *in ihnen* (bezieht sich auf «die Himmel» v. 2 Anfang; also *in* den Himmeln?); 23, 6 ich werde *bleiben* im Hause Jahwes (besser *wohnen* nach der Parallelstelle 27, 4, die im App zu nennen ist, da sie vielleicht von 23, 6 abhängig ist); 24, 7. 8. 9. 10 der König *der Ehren;* 28, 2 zu deiner heiligen *Zella;* 48, 12 über deine *Gerichte* (ist der Parallele 97, 8 über deine *Rechtssprüche* anzugleichen); 49, 5b mein *Geheimnis* (besser mein Rätselwort, parallel 49, 5a dem Weisheitsspruch); 50, 9a Stier (besser Plur. trotz 𝔐 im Anschluß an 9b Böcke); 51, 6 auf daß du ... *rein* bleibst; 51, 21a Rechtsopfer; 66, 11 in schwierige Lage; 67, 2 er lasse sein Antlitz leuchten *bei* uns; 68, 35 *gebt* Jahwe die *Macht;* 92, 11 du hast mich *beschüttet* mit frischem Öl; 95, 7 die Schafe sei*nes* Wei*dens;* 96, 4 furchtbar *thront* er über allen Göttern (das Verbum «thronen» steht nicht in 𝔐 und ist zu Unrecht eingefügt).

Der *textkritische Apparat* ist im allgemeinen sorgfältig gearbeitet. Konjekturen sind mäßig gemacht. Selbstverständlich kann man bei manchen geteilter Meinung sein. Die schwierige Stelle 29, 9 ist im Anschluß an Driver, dessen Vorschläge (zu Unrecht) Köhler in sein Lexikon aufgenommen hat, übersetzt; über sie habe ich an anderer Stelle gesprochen. Richtig ist, daß hier die Wirkung des Gewitters auf die Tiere (nicht auf die Wälder) in einem treffenden Bild beschrieben ist; aber unrichtig ist 9b wiedergegeben: läßt kreißen die Zicklein (Zicklein werden geboren, in der Fachsprache «geworfen», «kreißen» aber nicht!). Im gleichen Aufsatz habe ich auf Ps 87 hingewiesen, dem K. auf Grund einer falschen Konjektur sogar den Titel gegeben hat: «Zion nenne ich Mutter.» Mag auch diese Überschrift ausgezeichnet zum Psalm passen und sich durch das ntl «Jerusalem ..., die unsere *Mutter* ist» (Gal 4, 26) empfehlen, sie verdankt ihr Dasein einer unrichtigen Textemendation und ist somit nicht lebensfähig. Diese Fehldeutung geht zu kleinstem Teil zu Lasten des Verf., ist vielmehr der unrichtigen Textlesart der Psalmenausgabe von Rahlfs (Göttingen 1931 und Stuttgart 1936) und der Biblia Hebraica (BH) anzukreiden.

Auch an anderen Stellen kann man beobachten, daß K. manchmal ein Opfer der G-Angaben der BH geworden ist, die bekanntlich zum größten Teil unrichtig, schief, unvollständig und irreführend sind (dieser Mangel soll bei der jetzt in Vorbereitung sich befindenden 4. Ausgabe der BH

behoben werden). Einige Beispiele seien genannt. 34, 13b zitiert K. nach BH die G-Lesart und sieht darin «eine erleichternde Wortstellung» (S. 267). Die alte (ursprüngliche) G hat die Wortfolge von 𝔐 beibehalten, die aber später von B und anderen Zeugen auf innergriech. Ebene aus stilistischen Gründen umgeändert wurde; in dieser Form ist die Stelle auch in die lat. Psalterien übergegangen *(ut videret dies bonos)*. – 48, 5 bringt BH die Notiz: G^{MSS} *malkē hā'ārez;* dies sieht aus, als ob einige Hss. so in ihrer Vorlage gelesen hätten. In Wirklichkeit bringen die «MSS», nämlich A und *L* (lukianische Hss.), einen innergriechischen Zusatz τῆς γῆς aus der Parallelstelle 2, 2; dies ist eine Eigenart von A *L*. – 48, 15 notiert BH, daß G^{A} εἰς τοὺς αἰῶνας lese; K. übernimmt diese Notiz. Nicht die Hs. A, sondern alle Hss. außer B lesen so (in B fehlt die Verszeile 15c zufällig wegen Homoioteleuton). – 55, 4 ist zu Unrecht G herangezogen; G setzt 𝔐 voraus, vgl. κλίνειν = *mûṭ* 45 (46), 7 und 103 (104), 5. – Es ist anzuerkennen, daß K. oft auf G Bezug nimmt; aber jede Notiz in BH über G ist sorgfältig nachzuprüfen, bevor man sie übernimmt.

Einige Notierungen müßten etwas schärfer sein, damit sie den Sachverhalt deutlich zum Ausdruck bringen; so ist 13, 6 statt «vgl. Ps 7, 18» zu notieren: «ex 7, 18», und ebenso 18, 20 «ex 18ab» statt «vgl. 18».

Im eigentlichen Kommentar bietet K. ein weitschichtiges Material, das vielfach ausgezeichnet verarbeitet ist. Lehrreich sind die Hinweise auf akkadische und namentlich auf ugaritische Parallelen. Auf Grund der letzteren konnte manche Vokabel und Wendung schärfer gefaßt oder neu erschlossen werden. Jedoch wird man nicht überall voll zustimmen können, so wenn K. zu 68, 5 (S. 466) sagt, daß «der Wolkenreiter» «endgültig geklärt» sei. Auch sonst hat sich der Verf. etwas zu sehr von der urkanaanäischen, mythologischen Vorstellungswelt gefangen nehmen lassen, so daß die Phantasie angereichert wird, wie die Ausführungen zeigen: «Die ‹Pforten der Unterwelt› wurden verschlossen, der Himmelsbaal stieg in strahlender Macht als ‹Herr›, ‹König› und ‹Spender aller Fruchtbarkeit› auf den ‹höchsten Berg›, er erschien als ‹höchster Gott›» (S. 477).

Besonders anzuerkennen sind die an letzter Stelle im Kommentar unter dem Stichwort «Ziel» stehenden Ausführungen, die die «Hinführung» zum NT zeigen. Die Lektüre dieser Abschnitte ist sehr zu empfehlen; denn letzten Endes lesen wir den Psalter als Christen. Die Parallelen sind gut gewählt; vielerorts begegnet man ausgezeichneten Formulierungen. Nur sei hier ein Anliegen ausgesprochen: es ist für den Leser keine Hilfe, wenn er nur numerisch eine Reihe von Stellen vorgesetzt bekommt (so die Zitate der Apokalypse S. 353). Die nackte Aufzählung steht bereits im Index locorum bei Nestle (hier richtig «5, 1. 7. 13» statt ungenau bei Kraus «5, 1f»). Es wäre ein großer Dienst, wenn kurz die Parallelen wenigstens in Stichworten genannt würden, um dem Benützer das mühsame Nachschlagen der Stellen zu ersparen.

Jeder, der sich mit den Psalmen beschäftigt, wird diesem Kommentar vielseitige Anregung und starke Förderung verdanken. Die bisherigen Lieferungen (zwei Drittel des Gesamtwerkes) sind in rascher Folge erschienen, so daß berechtigte Hoffnung besteht, bald den vollständigen Kommentar zu besitzen.

Würzburg, 30. März 1960. Joseph Ziegler.

E i ß f e l d t , Otto, *Das Lied Moses Deuteronomium 32, 1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Moses-Liedes,* Akademie-Verlag Berlin 1958 (Berichte über d. Verhandlungen d. sächs. Akad. d. Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse, Bd. 104, Heft 5), 54 S., brosch. DM 2,20.

Das Moses-Lied ist darum zeitlich so schwer anzusetzen, weil darin, mehr noch als in anderen Psalmen, der historische Anlaß zugunsten der allgemeinen, typischen Bedeutung – wohl bewußt – vernachlässigt ist. Die vorgeschlagenen Ansätze liegen darum zwischen dem 9. und 5. Jahrhundert v. Chr. (Freilich sind bereits U. C a s s u t o [1938], M. F r a n k [1947] und zuletzt P. S k e h a n [1951] für eine Entstehung vor 1000 v. Chr. eingetreten.) O. Eißfeldt hält keinen der Spätansätze für beweisbar, sondern setzt die Entstehung des Liedes im Bereich der mittelpalästinensischen Stämme um die *Mitte des 11. Jahrhunderts* v. Chr. an, als die Israeliten von den Philistern fast vernichtet wurden (vgl. 1 Sam 4). Wohl der Elohist habe das vielleicht von Samuel selber stammende Lied um die Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr. in sein Werk aufgenommen, und von da sei es in den Pentateuch gelangt.

Ähnlich wie beim Moses-Lied liegen für Eißfeldt die Verhältnisse beim Ps 78. Die meisten neueren Erklärer leiten ihn aus deuteronomischer oder nachdeuteronomischer Zeit her. Aber auch hier sind einzelne bereits für eine frühere Entstehung eingetreten, so A. J i r k u (1917), E. K ö n i g (1927) und besonders B. D. E e r d m a n s (1947). Über diese geht Eißfeldt wieder hinaus, wenn er sich fragt, ob Ps 78 nicht wirklich von Asaph, dem Zeitgenossen Davids, herrührt und – wie das dem Moses zugeschriebene Lied – die Niederlage Israels vor den Philistern zum Hauptgegenstand hat. Eißfeldts Frühdatierungen werden sich nicht gegen jeden Einwand sichern lassen; aber sie warnen uns, die herrschenden Spätansetzungen schon als unumstößliche Ergebnisse anzusehen.

Ein hohes Alter des Moses-Liedes müßte natürlich auch unsere Vorstellungen über die Literargeschichte von Deut 31, 9 – 32, 47 beeinflussen. Schon Eißfeldt selbst zieht aus seinem Ansatz die revolutionierende Folgerung, der älteste Kern dieser Komposition sei nicht das Gesetz, sondern das Moses-Lied als Kompendium des Gesetzes gewesen. Dadurch werden die herrschenden Vorstellungen über das ganze Deuteronomium zwar nicht umgeworfen; wir dürfen sie aber auch noch nicht als für immer gefestigt annehmen und können dem deutschen Altmeister der alttestamentlichen Wissenschaft für diese Mahnung zur Vorsicht nur dankbar sein.

Mainz, 21. März 1959. H. S c h n e i d e r.

Neutestamentliche Rezensionen

Johanneische Studien

Das «johanneische Problem», dieser ganze Fragenkomplex um die Entstehung des vierten Evangeliums, seine literarische und theologische Eigenart, seinen religionsgeschichtlichen Hintergrund, seinen «Sitz im

Leben» der Urkirche, seinen Zusammenhang mit der vorausgehenden Tradition und der übrigen urchristlichen Literatur und – nicht zu vergessen – um Verfasser und Herkunft, ist noch immer ein ziemlich dunkles Gebiet, auf dem wir mehr umhertappen als zielstrebig voranschreiten. Deswegen muß man jede ernste und eindringende Studie begrüßen, die mehr Licht in das Dunkel zu bringen vermag oder wenigstens die weitere Forschung anregt. Im folgenden sollen einige beachtliche Arbeiten besprochen werden, die neue Ansatzpunkte und Wege versuchen.

1. Siegfried Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium. Zugleich ein Beitrag zur Methodengeschichte der Auslegung des 4. Evangeliums, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1957, 182 S.

Der junge Erlanger Dozent hat mit dieser dichten und materialreichen Arbeit, die aus seiner Dissertation über die Menschensohn-Christologie im NT (Kiel 1953) erwachsen ist, der joh Forschung in mehrfacher Hinsicht wertvolle Dienste geleistet. Die Fülle der verarbeiteten Literatur (S. 13–36 in einem sorgfältigen Verzeichnis zusammengestellt) ist erstaunlich. Bleibenden Dank verdient der Überblick über alle bisher auf das Joh-Ev angewendeten Methoden, 13 an Zahl, für die der Verf. auch ihren jeweiligen methodologischen Wert zu bestimmen versucht (39–81). Er unterscheidet primäre und sekundäre Methoden (83f) und befürwortet eine multiplicity of approaches (93), die eine einseitige und damit fehlgeleitete Behandlung vermeiden kann. Für seine eigene Untersuchung schafft sich Sch. eine «Kernmethode», um die er die anderen Methoden gruppiert und konzentriert wissen will (93). Diese Methode nennt er «Themageschichte». Von der «fundamentalen Erkenntnis» ausgehend, «daß die joh Verkündigung weithin durch Überlieferung bestimmt ist» (95), nimmt er Themen in den Blick, die in kleinen Spruceinheiten wiederholt im Joh-Ev auftauchen, und untersucht sie auf ihre Vorgeschichte und ihre Entwicklung in der Tradition (vgl. 85–93). Diese überlieferungsgeschichtliche Methode, «von ihren beiden Schwestern, der Form- und Begriffsgeschichte, durch das Ziel sich auszeichnend, arbeitet am joh Stoff im Verein mit allen anderen Methoden, die bereits im Verlauf der Geschichte der Joh-Auslegung zur Anwendung gelangten» (95). So gesund diese Grundsätze sind und so berechtigt der Ausgangspunkt, stellt sich doch gleich zu Beginn das Bedenken ein, ob der Verf. auch genügend mit der Gestaltungskraft und der integrierenden Fähigkeit des Evangelisten rechnet.

Im II. Teil (96–176) vollzieht Sch. nun die Analysen nach seiner themageschichtlichen Methode, und zwar für folgende vier Thematraditionen: die Sprüche vom Menschensohn, vom Sohn, vom Parakleten und von der Wiederkunft. Sicher eine sachlich begründete Auswahl, deren Bedeutung der Verf. noch in dem sehr knappen III. Teil (177–182) durch «themageschichtliche Vergleiche» unterstreichen will. Für die fünf Paraklet-Sprüche ist ja schon länger erkannt, daß es kleine, miteinander zusammenhängende Traditionseinheiten sind, die der vierte Evangelist wahrscheinlich schon vorgefunden und übernommen hat. Auch für die Menschensohn-Logien darf man nach der vorjohanneischen Tradition fragen, wenn sich auch das Ergebnis (122–124) schon differenzierter bietet. Größere Bedenken wird man gegen die «Sohnes-Logien» haben.

Sch. behandelt als Einheiten, die überliefertes Gut aufnehmen, folgende Stellen: 3, 35f; 5, 19–23. 25f; 3, 16f. Da sich aber die Sohnes-Thematik durch das ganze Ev (und den 1 Joh!) hinzieht, wird man hier von vornherein stärker mit der eigenen theologischen Arbeit des Evangelisten rechnen müssen. Man muß bezweifeln, ob ein Wort wie 3, 35f in der apokalyptischen Anschauung vom Menschensohn wurzelt (vgl. 127) und ob überhaupt das Sohnes-Prädikat mit diesem allgemein von Sch. erschlossenen Mutterboden etwas zu tun hat. Vielmehr müßte für «Sohn Gottes» die urchristliche «Knecht-Gottes»-Christologie bedacht werden, und für das absolute «Sohn» im Munde des joh Jesus darf man auch nicht stillschweigend an der in manchen Worten auftauchenden Redeweise des synoptischen Jesus vorbeigehen. Mit der einfachen Formel: «Aus dem apokalyptischen Menschensohn wurde der hellenistische Gottessohn» (127; 142) zollt der Verf. der alten religionsgeschichtlichen Schule einen allzu billigen Tribut. Auch für die «Wiederkunft»-Sprüche (14, 1–3. 18–23. 27f; 16, 16. 20–23a) muß man das eigene theologische Denken des Evangelisten stärker berücksichtigen, der die auf Jesus selbst zurückgehende Parusie-Überlieferung der Urkirche vor sich sah. Die Umschmelzung der futurisch-eschatologischen Begriffe im Dienste seiner eigentümlich «vergegenwärtigenden» Eschatologie ist ja nicht auf die Redeweise vom «Wiederkommen» bzw. «Wiedersehen» beschränkt, sondern erfaßt das gesamte urchristliche Begriffsmaterial. Sollte das nicht die eigene theologische Leistung des Evangelisten sein, der die urchristliche Eschatologie neu interpretierte, nicht im Sinne einer Leugnung der erwarteten Endereignisse, aber doch im Sinne einer Aktualisierung und anderen Akzentuierung?

Die theologische Arbeit des Evangelisten und zugleich sein Anschluß an die unmittelbar vorausliegende urchristliche Tradition müßten auch, so scheint mir, für das Hauptthema der Untersuchung, die Menschensohn-Logien, stärker beachtet werden. So bleibt es fraglich, ob das ὑψωθῆναι in 3, 14 als «Erhöhung in den Himmel» schon *vorjohanneische* Überlieferung ist (108), da der *doppelsinnige* Gebrauch von ὑψοῦσθαι noch in 12, 32, einer typisch joh Stelle, begegnet. Ähnliches gilt für das Begriffsfeld von δόξα und δοξάζειν; der Spruch von 13, 31f ist so eng mit anderen joh «Verherrlichungs»-Stellen verflochten (besonders 17, 1. 4f), daß es schwerfällt, an einen vorjohanneischen Hymnus zu glauben (vgl. 120–122). Sollte nicht der Evangelist selbst die frühere Menschensohn-Christologie durch den Gedanken des Abstiegs und Aufstiegs (vgl. 3, 13; 6, 62) bzw. der Rückkehr des Sohnes zum Vater in die himmlische Herrlichkeit (vgl. 16, 28; 17, 5. 24) neu geprägt haben? Vielleicht hat der Verf. auch, bei aller Pluralität der Methoden, der königlichen Methode der Exegese selbst zu wenig Gewicht gegeben (vgl. S. 117 zu 6, 62: Die Behauptung, daß jene Frage das noch größere Skandalon offenbar machen soll, ist m. E. aus dem gesamten Zusammenhang von Kap. 6 nicht haltbar). Wie schwer die Trennung von «Tradition» und Werk des Evangelisten ist, geht aus der eigenen Feststellung des Verf. hervor, daß «die stilstatistische Nachprüfung ergab, daß der Evangelist ebenfalls die meisten Logien überarbeitet hat» (171).

Gleichwohl danken wir dem Verf. für manche Einsichten. 1. Er hat die Frage nach Aufnahme und Einarbeitung vorjohanneischer Logien

(ähnlich wie Noack für die «synoptischen» Logien im Joh-Ev) erneut dringlich gemacht und in einer Richtung vorangetrieben. 2. Dabei hat er den wurzelhaft jüdischen Boden der joh Tradition bestätigt, auch auf ein Judenchristentum gewiesen, «das mit den apokalyptischen Überlieferungen, der Qumrân-Terminologie, den spätjüdischen Anschauungen zugleich und vor allem mit der Jesusverkündigung vertraut ist. Es sind also offenbar judenchristliche Kreise, die weniger in den Kategorien des rabbinisch-orthodoxen als vielmehr *heterodoxen* Judentums denken» (175f). Freilich bleibt diese Zwischenschicht der Überlieferung bei Sch. noch ziemlich dunkel. 3. Der «hellenistische» Einschlag der joh Theologie, näherhin Christologie, der nicht zu leugnen ist, gehört einer Reinterpretation an, die erst sekundär erfolgte, ohne das ureigen Christliche zu zerstören (vgl. 173f). Die Vielfalt der Einflüsse, die heute die meisten Forscher für das Joh-Ev annehmen, wird so «geschichtet». Der spätjüdisch-urchristliche «Mutterboden» taucht unter der starken «hellenistischen» Decke wieder deutlicher auf. 4. Als «Sitz im Leben» vermutet der Verf. den Gottesdienst der joh Gemeinden, wo Einzelsprüche wie Spruchgruppen der Thematradition ihre Verwendung fanden (176). Damit ist eine Brücke zur folgenden Studie geschlagen, die mehr Licht auf die Situation der joh Gemeinden wirft.

2. Wolfgang Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche. (Wiss. Untersuchungen zum NT 3), Tübingen (Mohr) 1957, 192 S.

Diese Habilitationsschrift dient durch ihre gattungsgeschichtliche und historische Fragestellung zum 1 Joh auch der Erforschung des ganzen joh Problemkreises. Der Verf. prüft zunächst die seit E. v. Dobschütz (1907) in der neueren Zeit mehrfach (von R. Bultmann, H. Preisker, H. Braun in unterschiedlicher Weise) aufgestellte Hypothese nach, daß in 1 Joh eine Vorlage aufgenommen und eingearbeitet sei. Nach einer besonnenen Kritik an den bisher unternommenen literarkritischen Versuchen (1–14) hebt er dann doch selbst die Antithesenreihen aus dem Mahnschreiben heraus und erkennt auch seinerseits darin eine Vorlage (15–26). Im Unterschied aber zu Bultmann, der eine dualistisch-gnostische Rede als Quelle vermutete, bestimmt N. den Charakter der merkwürdigen, monotonen Satzanreihungen aus jüdischer Tradition. Analogien bilden die atl Proklamation des Gottesrechtes, das Ritual der großen jährlichen Gemeindeversammlung in Qumrân und die frühchristliche Taufparänese (26–66). N. schließt daraus nicht nur auf eine gemeinsame Stilgattung, sondern auch auf traditionsgeschichtliche Zusammenhänge (Parallelen zwischen 1QS I, 1 – III, 12 und den Antithesenreihen von 1 Joh, S. 36–41), die sich ihm noch durch gleiche Motivverbindungen bestätigen (47–64). So kommt er zu der Überzeugung: «Die Antithesen proklamieren also das Gottesrecht und vollziehen damit die *Scheidung zwischen den Sündern und den Gerechten* unter Hinweis auf das den Hörern in der Taufe zugeeignete Heilsgeschehen, das sie aus der Finsternis ins Licht versetzt hat, und unter Hinweis auf das beim Eintritt in den Christenstand gegebene Versprechen des Lichtwandels. Die Antithesen sind als *reditus ad baptismum* zu verstehen» (65).

Im 3. Teil untersucht N. die Komposition des Briefes, also das Verhältnis von Vorlage und Brief, ihre Verzahnung und Verquickung (67–83) und sucht positiv Tradition und Charakter des Briefes nach der Tauftradition und der spannungsvollen Thematik von Gerechtigkeit und Sünde zu bestimmen, endlich die Entstehungsverhältnisse zu erhellen, die das gewonnene Bild abrunden und bestätigen müssen (84–127). Es mag überraschen, daß N. Vorlage und Brief dem gleichen Autor zuschreibt; aber die sich sofort aufdrängende Frage, was den Autor zu diesem seltsamen Verfahren veranlaßt haben könnte, beantwortet er durch die Situation der Empfängergemeinde. Sie war durch das Auftreten von Irrlehrern in eine schwere Glaubenskrise geraten, die der Autor zunächst durch jene wuchtigen Antithesen bekämpft hatte; aber die immer noch andauernde Krise bewegt ihn nun, den früheren Entwurf noch einmal aufzugreifen und briefartig zu kommentieren. Das jetzige Schriftstück stellt ein amtliches Sendschreiben dar, keinen Brief im eigentlichen Sinn, aber noch weniger einen religiösen Traktat (126).

Obwohl für die Verbindung der Antithesenreihen mit den Zwischensätzen des Autors im einzelnen noch manche Zweifel bleiben, muß man sagen. daß N. eine gute, weiterführende Arbeit, namentlich in gattungsgeschichtlicher Hinsicht, geleistet hat. Sowohl der Stil heiliger Rechtssätze, der unter dem Gedanken von Segen und Fluch zu einer eigentümlichen Antithetik, Monotonie und stereotypen Sprachbildung führt, als auch die Taufparänese, die sich charakteristischer Motive bedient, ist an Hand des AT und der Qumrântexte bzw. der im NT und nachher gegebenen Vergleichsmöglichkeiten treffend herausgearbeitet. Durch diese positive Gattungsbestimmung wird der Reiz, gnostische Offenbarungsrede anzunehmen, gemindert werden. Ob freilich die ähnlichen Motive in Qumrân und 1 Joh unmittelbare Traditionszusammenhänge nahelegen, ist weniger sicher, da ein ähnlicher «Sitz im Leben» auch zu ähnlichen Proklamationen und Mahnungen führen kann. N. selbst hebt gelegentlich die Unterschiede zwischen AT, Qumrântexten und christlichen Aussagen hervor (vgl. 35f; 122). Bleibt man nicht besser bei der Feststellung vergleichbarer Redegattung und ähnlicher Motive? Die Geistesverwandtschaft der joh Schriften mit der Qumrânliteratur hat N. durch weitere Parallelen deutlich gemacht; aber man wird sich hüten müssen, auf unmittelbare Traditionseinflüsse zu schließen. Das Motiv der «Reinigung» ist zu allgemein, auch jeweils verschieden ausgeprägt (Blut Christi!); auf der anderen Seite fehlt m.W. der Gedanke der Zeugung aus Gott und der Gotteskindschaft, der für 1 Joh so zentral ist, in den Qumrânschriften. Von der Kirchenordnung Hippolyts aus darf man nicht zu große Rückschlüsse auf das joh Christentum wagen, da eine gewisse «Rejudaisierung» auch sonst in der frühchristlichen Literatur feststellbar ist (Didache, Barnabasbrief!). Noch eine Frage an den Verf.: Wie sind die mit 1 Joh so ähnlichen Antithesenreihen im Joh-*Evangelium* (z. B. in 3, 18–21. 31–36; 12, 44–50; 14, 21–24) zu erklären, obwohl hier offenbar nicht die gleiche dringliche Situation (Abwehr der Irrlehrer, reditus ad baptismum) besteht?

Besondere Beachtung verdienen noch die zwei langen Exkurse am Ende der Arbeit. Der erste behandelt das Problem der Redaktion (128 bis 146); eine solche lehnt N. ab. Auch den Schlußabschnitt 5, 14–21 schreibt

er dem Autor des Briefes zu, indem er das Verständnis dieser Verse aus dem Geist des ganzen Schreibens in beachtlicher Weise fördert. Noch interessanter ist der 2. Exkurs über «Geist, Wasser und Blut (1Joh 5, 7f)» (147–182). Von diesen drei Zeugen will N. nicht nur Wasser und Blut auf die Sakramente der Taufe und Eucharistie beziehen, sondern auch den «Geist» als sakramentales Symbol verstehen: Hier spiegele sich ein sakramentaler Initiationsritus, der in drei Akten erfolgte, nämlich Salbung, Taufe und Mahl, genau in dieser Reihenfolge. Eine solche Praxis weist N. für die alte syrische Kirche nach (155–159) und insinuiert sie auch für die Qumrângemeinde und die Essener (167–173). An dem Sonderbrauch einer präbaptismalen Salbung in der syrischen Kirche ist nach den beigebrachten Zeugnissen nicht zu zweifeln; Bedenken muß man aber für die essenischen Dokumente anmelden. Die aus 1 QS III, 6–12 erschlossene Folge: Geistmitteilung – Reinigung – Gemeinschaftsmahl ist irreführend. Zwar nahmen die Essener vor ihren heiligen Mahlzeiten ein Tauchbad, und es wäre auch möglich, daß die Aufnahme in die Gemeinde von Qumrân durch eine «Taufe» erfolgte (vgl. O. Betz in Revue de Qumrân 1 [1958] 216–220); aber die Geistmitteilung ist nicht als sakramentaler Ritus zu verstehen (von einer Salbung hören wir m.W. in Qumrân nichts), sondern gleichsam als die *innere* Voraussetzung für die Heiligkeit der Mitglieder, die für jegliche religiöse Betätigung erforderlich ist. Die Stellen aus der jüdisch-hellenistischen Missionsschrift Joseph und Aseneth sind für einen entsprechenden essenischen Aufnahmeritus auch kaum beweiskräftig. Ob die Stelle 16, 16 nicht *bildlich* gemeint ist, da der Gottesengel Aseneth vorher ein Stück *Honigwabe* reicht (V. 15)? Die übrigen Stellen ergeben auch kein klares Bild für eine *Aufnahmezeremonie*. Diese Schrift bedarf freilich noch weiterer Untersuchung (ihre Heimat ist doch wohl am ehesten Ägypten?). Die dritte angeführte Stelle, TestLev 8, 4–10, die von der *Priesterweihe* Levis handelt, macht auch nur einen schwachen Rückschluß möglich. Wenn sich darin das Aufnahmezeremoniell für Neophyten spiegeln sollte, müßte man auch die nachfolgende Akte dazu rechnen (Priestergewänder, Ölbaumzweig, Kranz usw.). Das Ganze bleibt doch recht hypothetisch, auch wenn man dem jungen Forscher für diese Perspektiven dankbar ist. Für 1 Joh 5, 7f möchte ich fragen: Ist es wahrscheinlich, daß sich 1 Joh, der sich sonst in den Taufanschauungen mit den übrigen ntl Schriften trifft, in dem einen Punkt von ihnen isoliert, daß der Geist, durch Salbung symbolisiert, selbständig *vor* der Wassertaufe mitgeteilt wird und nicht vielmehr *in* der Taufe und *durch* die Taufe (vgl. Joh 3, 5!)? Man darf auch den Zusammenhang von 1 Joh 5, 6–8 nicht übersehen: In V. 6c tritt der Geist zu den geschichtlichen Heilsereignissen als der Bezeugende hinzu; demgemäß wird er in V. 8 – im fortdauernden Heilsgeschehen in der Kirche – als erster Zeuge genannt, dessen Zeugnis sich – so möchte ich weiter interpretieren – in der Verkündigung und besonders in den Sakramenten der Taufe und Eucharistie auswirkt und mit ihnen zur Einheit wird.

Trotz dieser Reserven muß man N. für seine methodische (auch viele Methoden benutzende), materialreiche und zu einer klaren These führende Untersuchung aufrichtig danken. An seiner Bestimmung des Charakters von 1 Joh, der darin vorkommenden Redegattungen und ihrer

Parallelen im Spätjudentum und frühen Christentum wird die künftige Forschung nicht leicht vorbeigehen können.

Zur Frage symbolischer Anspielungen auf die Sakramente im Johannesevangelium äußert sich in größerem Rahmen die folgende Studie:

3. Paul Niewalda, Sakramentssymbolik im Johannesevangelium? Eine exegetisch-historische Studie, Limburg (Lahn-Verlag) 1958, 172 S., 12,— DM.

Diese katholische Arbeit, in Mainz als Dissertation angenommen, prüft die in letzter Zeit vielverhandelte Frage, welchen Raum die Sakramente im Johannesevangelium überhaupt einnehmen. Im 1. Teil, der exegetischen Untersuchung (2–29), kommt die bisherige Forschung zu Wort und wird kurz und kritisch besprochen. Die bekannten sakramentalen Stellen verteidigt N. mit Recht gegen einzelne Bestreiter jeglichen Sakramentsinteresses des Evangelisten. Sie eröffnen nun aber die Möglichkeit, weitere, mehr versteckte, eben «symbolische» Anspielungen anzunehmen (2–6). Solche Versuche, unter denen der bedeutendste wohl der von O. Cullmann unternommene ist, führt N. vor, verschließt sich aber auch nicht den Gegenargumenten der Kritiker (7–22). Nach einem Blick auf andere, nichtsakramentale Symboldeutungen im Johannesevangelium (22–26) zieht er das Fazit für diese exegetischen Bemühungen: Die sakramentale Symbolik ist nach N. exegetisch weder beweisbar noch bestreitbar (27f). Der unfähigen Exegese will N. darum auf einem anderen Weg aus der Verlegenheit helfen: Er möchte historisch untersuchen, wie groß in der damaligen Zeit die Aufgeschlossenheit für symbolisches Denken überhaupt und die Neigung zu sakramentaler Symbolik im besonderen war, möglichst im Hinblick auf das Joh-Ev (28f).

Diese historische Untersuchung bildet den Hauptteil des Werkes (30 bis 158). Da die Quellen für das 2. Jhd. spärlich fließen, zieht N. auch zahlreiche Dokumente literarischer, liturgischer, archäologischer und kunstgeschichtlicher Art aus dem 3. und 4. Jhd. heran und fragt von ihnen auf die Anschauungsweise des 2. Jhds. zurück. Der Nachweis, daß nicht etwa die allegorische Exegese der alexandrinischen Schule das symbolische Denken hervorgetrieben hat, sondern dieses wie ein breiter Strom die ganze Antike und auch das junge Christentum durchzieht, dürfte ihm gelungen sein. Das ist keine völlig neue Erkenntnis; aber es ist ein Verdienst, dafür reiches Material gesammelt und eindrucksvoll zusammengestellt zu haben. Liturgische Zeugnisse für die Taufe einschließlich der Darstellungen in urchristlichen (? wohl: frühchristlichen) Baptisterien (36–64) sind ebenso sorgfältig zusammengetragen wie die Ansichten der Kirchenväter (64–104) und die Aussagen der christlichen Archäologie und Kunst (104–150). Das Urteil darüber sei Gelehrten überlassen, die auf diesen Gebieten fachkundiger sind; mir selbst scheint, der Verf. hätte auf die Frage symbolischer Denkweise im *Judentum* (dazu nur 148–150) näher eingehen sollen, da das jüdische, dem Joh-Ev zeitlich wenigstens zum Teil vorausgehende und ursprungsmäßig nahestehende Vergleichsmaterial wichtiger sein kann als spätere christliche Zeugnisse, für die man doch mit einer Entfaltung der sakramentalen Symbolik (auch abseits allegorischer Exegese!) rechnen muß. Das reiche, von Goodenough gesammelte und besprochene Material für die jüdischen

Symbole hätte N. glänzend für seine Grundthese auswerten können (nur knapp skizziert 148f). Dagegen hätte er bemerken müssen, daß der Schriftgebrauch in Qumrân (vgl. 150) doch etwas anderes ist als das allgemein antike (auch jüdische) Symboldenken, nämlich eine geschichtlich-eschatologische Anwendung prophetischer Stellen des AT im Sinne und zugunsten der Qumrângemeinde. Die »symbolische» Denkweise ist differenzierter, als es der Verf. wahrhaben will; und dann hätte er sich fragen müssen, ob sich auf christlichem Boden nicht wieder eine besondere Art symbolischen Verständnisses ausprägen konnte. Um es konkret zu sagen: Das «symbolische» Interesse des vierten Evangelisten braucht nicht unbedingt auf die Sakramente zu gehen, sondern könnte viel eher *christologisch* orientiert sein (gewiß kein Gegensatz, aber doch eine Verlagerung auf eine andere Ebene!).

Die Folgerungen für das allgemeine antike Denken, daß es sich nämlich nicht so logisch-entwickelnd vollzieht wie unser modernes abendländisches, sich vielmehr an Bilder und Symbole hält und aus ihnen neue Gedanken und tiefere Einsichten empfängt (vgl. 151–158), sind unbestreitbar und verdienen gewiß größere Beachtung; aber die Fruchtbarmachung für die spezielle Frage der Sakramentssymbolik im Joh-Ev (159–172) enthüllt m. E. nur die Unzulänglichkeit des hier beschrittenen Weges. Die von N. für die Annahme symbolischer Deutungen aufgestellten Grundsätze (165f) leuchten zunächst ein, versagen aber weithin in der konkreten Anwendung, ja müssen es, weil das Verständnis einer späteren Zeit oder anderer kirchlicher Schriftsteller nicht notwendig das des Evangelisten ist. So möchte ich hinter nicht wenige Folgerungen des Verf. für das Joh-Ev Fragezeichen setzen: Muß der synoptische Bericht von der Taufe Jesu *mit seiner symbolischen Deutung* auf die christliche Taufe (ist das sicher?) zur Zeit des vierten Evangelisten so geläufig gewesen sein, daß er ihn nicht zu wiederholen brauchte (166)? Rechtfertigt der Symbolgehalt des Mahles im Hinblick auf das eucharistische Mahl die Annahme einer eucharistischen Symbolik beim Hochzeitsmahl zu Kana (ebenda)? (Für die Erscheinung Christi am Tiberiassee [Joh 21] stellt N. selbst wegen des fehlenden Widerhalls im patristischen Schrifttum fest: «Es ist daher große Vorsicht bei der eucharistischen Auswertung der Mahlszene des Auferstandenen geboten» [168]!) Unterliegt die Taufsymbolik in der Szene am Jakobsbrunnen, bei der Heilung des Gelähmten und der des Blindgewordenen (weil man sich später bei «Wasser» meist an die Taufe erinnert fühlte), wirklich keinen Bedenken (166)? Legt das Bild vom guten Hirten die sakramentale Deutung nahe: Durch die Taufe wird der Christ in dessen Herde aufgenommen (167)? Kann die Erweckung des Lazarus gut die Erweckung zu neuem Leben durch die Taufe, aber auch durch das Bußsakrament symbolisieren (ebenda)? Gewiß: Sie kann es für die alte Kirche; aber ist das ebenso wahrscheinlich für den vierten Evangelisten?

Es rächt sich, wenn man vorschnell den exegetischen Bankrott erklärt. Auch für die Frage nach der Sakramentssymbolik müssen wir noch weiter und tiefer das joh Denken und Darstellen studieren. Ein gangbarer Weg scheint mir zu sein, aus den *sicheren* sakramentalen Texten des Joh-Ev die Sakramentsanschauung des Evangelisten zu erheben und nach seiner theologischen Sicht die zweifelhaften Texte auf

die Intention hin zu prüfen, die er selbst vielleicht hintergründig verfolgte. In *Verbindung* mit der exegetischen Methode könnte auch die historische Untersuchung N.'s nützlich werden: Sie könnte uns anregen, das Symbolverständnis jener alten Zeit, speziell die Sakramentssymbolik der frühen Kirche als mögliches Verständnis auch schon des vierten Evangelisten zu erwägen; aber die Entscheidung kann nur auf exegetischer Ebene, nach den erkennbaren theologischen Anschauungen und Akzenten des Joh-Ev selbst erfolgen (vgl. mein Referat «Die Sakramente im Joh-Ev» auf dem internationalen katholischen Bibelkongreß Löwen 1958, abgedruckt in: Sacra Pagina II [Paris-Gembloux] 1959, 235 bis 254). Für die Sakramentstheologie der altchristlichen Zeit behält die fleißige Arbeit N.'s ohnedies ihren Wert.

4. Wilhelm Wilkens, Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums, Zollikon (Evang. Verlag) 1958. 178 S., 11,80 DM.

Die These O. Cullmanns vom gottesdienstlichen Charakter des Joh-Ev und besonders seiner sakramentalen Linienführung hat sich dem Verf., wie er im Vorwort sagt (VI), – wenngleich auch ein wenig modifiziert – durchaus bestätigt. Im übrigen aber hat sich diese Baseler Dissertation andere Ziele gesetzt: Sie will die Entstehungsgeschichte des vierten Ev erforschen. Die literarkritischen Bemühungen um dieses Ev reichen weit zurück; sie blühten vor dem Ersten Weltkrieg, fanden in den 30er Jahren einen markanten Vertreter in E. Hirsch und erlebten einen neuen Höhepunkt in dem großen Kommentar R. Bultmanns, der bekanntlich zwei Hauptquellen eruieren wollte, eine mit gnostischen Offenbarungsreden und eine σημεῖα-Quelle. Darüber informiert W. kurz zu Beginn seiner Arbeit (1–8), trennt sich aber sofort von allen quellenkritischen Versuchen, da er das vierte Ev ein und derselben Hand zuschreibt; dagegen nimmt er einen längeren Wachstumsprozeß an, den er entstehungsgeschichtlich aufhellen möchte (8). Dieser Grundposition kann man nach den Untersuchungen zur stilistischen und theologischen Einheitlichkeit des Joh-Ev nur beipflichten. Aber wie geht W. nun weiter vor, um die literarische Genesis des Ev zu erklären, und zu welchen Ergebnissen gelangt er?

Den Ausgangspunkt findet er (nach einer früheren Idee seines Vaters J. Wilkens) in dem «Passarahmen des vierten Ev», den er nach der «Passa-Gliederungsformel» in 2, 13; 6, 4; 11, 55 erkennen (9–24) und als sekundär erweisen möchte (25–30); ihn abhebend, will er zum «joh Grundevangelium» durchstoßen (30f). Dieses «Grundevangelium» versucht er im zweiten Teil (32–93) zu rekonstruieren und stellt es am Ende (92f) in einer Übersicht vor. Das Auffälligste daran ist die Versetzung der Tempelreinigung vor das Todespassa (also eine Annäherung an den synoptischen Rahmen!). Das Grundevangelium hätte erst Jesu Wirken in Galiläa (zwei Kanawunder, die große Speisung und den Seewandel), darauf Jesu Wirken in Jerusalem (c. 7; 5; 10, 40 – 11, 57, doch ohne die Redepartien), dann «das Zeichen Jesu», nämlich Stücke aus c. 13 und die Tempelreinigung, schließlich das Leiden und Sterben Jesu und die Erscheinungen des Auferstandenen erzählt. Dieses Grundevangelium hätte der Autor in einer neuen literargeschichtlichen Phase, wie W. im dritten Teil (94–122) ausführt, durch Redepartien ausgebaut, nämlich

die Lebensbrotrede (c. 6), die Gerichtsrede (Fragmente aus c. 7, 5 und 8), die Lichtrede (vor allem Stücke aus c. 8 und 12), die Rede über «die Auferstehung und das Leben» (in c. 11), die Abschiedsrede von c. 14 und schließlich den Prolog. Hierbei wird vom Leser, ähnlich wie bei den Analysen und minutiösen Um- und Zusammenstellungen Bultmanns, viel literarkritische Gläubigkeit verlangt. Die zentrale und originale These W.'s aber entwickelt erst der vierte Teil: die Umgestaltung zum Passionsevangelium (123–170). Der Verf. glaubt nämlich (im Anschluß an seinen Vater), daß der Evangelist sein nun schon stattlich angewachsenes Ev schließlich unter dem Gesichtspunkt des Passa neu gegliedert und unter Hinzufügung weiterer Stücke (Gespräch mit Nikodemus und mit der Samariterin; Scheidung im Jüngerkreis 6, 60–71; Scheidung im Kreis der Behörde 7, 31f. 45–52; 12, 42f; Abrahamskindschaftsrede; Hirtenrede; Auftreten am Tempelweihfest; Warnung der Jünger 11, 7–10; Fußwaschung des Petrus 13, 6–11; Abschiedsrede von c. 15–16; Hohepriesterliches Gebet c.17; Wettlauf zur Gruft 20, 2–10; die Erscheinung des Auferstandenen von c. 21) in die endgültige, uns heute vorliegende Form gebracht habe. Man ist dankbar, am Ende das Ergebnis der Analysen, die Entstehungsgeschichte des vierten Ev, noch einmal überblicken zu können (171f).

Den einschneidenden Vorgang, den W. erkannt haben will, nämlich die Umgestaltung des ursprünglichen Zeichenevangeliums (das dann sekundär durch Reden aufgefüllt wurde), zu einem Passionsevangelium erklärt er kurz, wie folgt: «Das ganze Werk Jesu in Wort und Tat wird in die Passionsgeschichte hineingenommen. Das geschieht offenbar in einem bewußt theologischen Akt, und zwar in Auseinandersetzung mit dem Doketismus. Das Kreuz Jesu ist *die* Mitte des Ev ...» (171). «Den äußeren Rahmen des Passionsevangeliums liefert die Passagliederungsformel 2, 13; 6, 4; 11, 55 mit der ihr jeweils zugeordneten Tempelreinigung (2, 14–22), eucharistischen Rede (6, 51c–58) und Salbung (12, 1–8), innerhalb der Passionsgeschichte 19, 31–37. Mehrere Reisen Jesu nach Jerusalem sind die Folge dieser Neugliederung» (172). Schließlich bemerkt W., daß der Evangelist sein Ev wohl niemals völlig zum Abschluß gebracht habe; es wurde wohl erst nach seinem Tode von einem Schülerkreis in Umlauf gesetzt (172).

Daß das Joh-Ev nicht in einem Zuge oder einer Phase, jedenfalls nicht wie ein heutiges literarisches Werk, gleichsam am Schreibtisch, entstanden ist, auch kaum – trotz aller noch erkennbaren Planung – die ursprünglich oder endgültig von seinem Autor beabsichtigte Fassung gefunden hat, dürfte richtig sein. Diesen Grundgedanken des Verf. kann man also zustimmen; aber der konkrete Lösungsweg, den W. beschreitet, überzeugt nicht. Schon die erste Weiche scheint mir falsch gestellt, und der Zug, in den W. einsteigt, fährt dann unaufhaltbar in falscher Richtung. Die «stereotype» Wendung: «Und nahe war das Passa der Juden» (2, 13; 6, 4; 11, 55) muß nicht eine künstliche, sekundäre Gliederungsformel sein. Das erschlossene «Grundevangelium» wäre als solches denkbar, ist aber durch die literarkritischen Analysen nicht wirklich bewiesen. In dieser Hinsicht teilt die Arbeit W.'s das Schicksal ihrer Vorgängerinnen: Den noch so geistreichen und scharfsinnigen literarkritischen Beobachtungen, Schlüssen und Suggestionen fehlt die durchschlagende Überzeugungskraft. Das sind gerade beim Joh-Ev Versuche

am untauglichen Objekt, da das uns vorliegende Ev trotz aller Risse und Sprünge doch ein gut zusammengehaltenes Gebäude ist, dessen Bauperioden für die einzelnen Teile sich wahrscheinlich nie mehr mit Sicherheit feststellen lassen. Fruchtbarer dürfte es sein, traditionsgeschichtlich nach Elementen und Motiven vorausgehender Tradition zu fragen, auch Überlieferungen, die so nur im Joh-Ev erhalten sind, zusammenzustellen und auf Herkunft und Wert zu untersuchen, dann aber («redaktionsgeschichtlich») nach den Gestaltungstendenzen und theologischen Zielsetzungen des Evangelisten selbst zu forschen. Diese letzte Aufgabe darf gegenüber einer rein form- und überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung (vgl. E. Haenchen, Joh Probleme: ZThK 56 [1959] 19–54) nicht vernachlässigt werden. In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach dem Verfasser des vierten Ev – seinem Zeugentum, seiner «ungeheuren Freiheit ... der Tradition gegenüber» (Wilkens 173), der Verbindlichkeit seiner Aussage – nicht zu umgehen. Die grundsätzliche Sicht W.'s auf das Joh-Ev als langsam gewachsenes Werk eines einzigen Mannes, eines hohen Geistes, einer selbstsicheren Autorität führt – unbeschadet seiner besonderen, kaum annehmbaren These – zu dieser Einsicht (vgl. 172–174), und dafür müssen wir ihm danken.

5. Alv Kragerud, Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. Ein exegetischer Versuch, Oslo (Osloer Universitätsverlag) 1959. 150 S.

Auch diese anregende, ja aufreizende Untersuchung beschäftigt sich mit den Entstehungsverhältnissen des 4. Ev, indem sie das heikle und nach vergeblichem Ringen «liegengelassene» Problem des «Lieblingsjüngers» wieder aufgreift und seine Bedeutsamkeit für den gesamten joh Fragenkomplex aufzeigt. Nennen wir gleich die These des kritischen Verfassers, für den die traditionell-kirchliche Ansicht, mit dem «Lieblingsjünger» (= L) sei der mit dem Evangelisten identische Zebedäussohn Johannes gemeint, zur «bedenklichsten von allen Theorien» (42) wird: L ist eine Symbolgestalt für das hinter dem gesamten joh Schrifttum (einschl. Apk) stehende «Prophetentum», das in (praktische, nicht lehrhafte) Konkurrenz zu dem durch «Petrus» (= P) vertretenen Gemeindeamt geraten ist. Diese These wird in scharfsinniger Analyse der joh Texte, in Erschließung des kirchengeschichtlichen Hintergrundes und des «joh Milieus» (vor allem nach den drei Joh-Briefen) und in einer Synthese aller gewonnenen Einsichten entwickelt. Nach Anlage, Linienführung und geistiger Durchdringung eine beachtliche Leistung; aber es fragt sich, ob die These selbst einer kritischen Nachprüfung standhält.

Im 1. Kap. (»Grundlegende Vorfragen» 11–41) prüft der Verf. die Stellen, die für L in Frage kommen, und exegesiert sie. Die sieben Stellen, die er für L beansprucht, außer den drei sicheren (13, 23–26; 19, 25–27; 20, 2–10) noch 18, 15f (der «andere» Jünger), 1, 35–40 (der ungenannte Jünger) und 21, 1–14. 15–23 (dazu ein wichtiger Exkurs 15–19), dürften richtig festgestellt sein. In der Exegese bahnt sich K. schon mit 1, 35–42 den Weg, indem er drei Punkte erhebt: L nimmt im Vergleich mit Mk/Mt den Platz des P ein; P kommt erst an zweiter Stelle; P gelangt erst durch Vermittlung an Jesus (20f). Diese Funktionen, namentlich die (unleugbare) Rivalität der beiden Gestalten, aber auch ihre

Korrelation und die Mittlerstellung des L, verfolgt K. auch in den anderen Texten. «Es handelt sich etwa nicht um eine Herabsetzung des P an sich, auch nicht um eine Präsentation des L als solche, auch nicht um eine Darstellung der Sonderstellung des L und seiner Rolle innerhalb der Jüngergemeinde an sich, sondern grundsätzlich um Veranschaulichung der Beziehung zwischen beiden Jüngern» (24). Die Szene am Kreuz betrachtet K. als «das komponierte Gegenstück zu der Szene, in der P den Hirtenauftrag bekommt»; auch darin komme eine Priorität des L zum Ausdruck: Er ist schon vor P «Nachfolger» Christi geworden (28). Als Ergebnis dieser exegetischen Vorprüfung bucht der Verf.: 1. Sämtliche sieben L-Texte im Joh-Ev gehören untrennbar zusammen; 2. der Stoff zeigt sich mit größter Wahrscheinlichkeit als «freie Erdichtungen»; 3. ohne irgendeine Art symbolischer Deutung kann man die L-Szenen nicht kongenial verstehen; 4. der gemeinsame sachliche Grundzug in allen Texten ist die Korrelation zwischen L und P; 5. an allen Höhepunkten der evangelischen Geschichte (auch c. 21 gehört dazu) taucht L auf und spielt eine bedeutsame Rolle.

Im 2. Kap. (42–52) werden die bisherigen Lösungsversuche aufgeführt, besprochen und verworfen. Das 3. Kap. (53–66) untersucht den Sinn der Petrusgestalt. Die von K. stark beachtete Szene in Joh 21 deutet er als Errichtung des Gemeindeamtes (59). Dabei betont er den durativen Sinn des petrinischen Amtes (das aber nicht mit dem Papsttum identifiziert werden darf!) bzw. die repräsentative Bedeutung von P. Im 4. Kap. (67–83) bestimmt K. dann den allgemeinen Sinn der L-Gestalt. Er meint, daß L irgendwie das Pneuma repräsentiere (69) und sucht das auf Grund einer inneren Verwandtschaft zwischen L und dem Parakleten zu erweisen. Als Stütze dienen ihm drei «parakletische Grundmotive»: das Parallelitätsmotiv (L bzw. der Paraklet vertritt Jesus in der Zeit der Kirche als «Exeget», als authentischer Interpret seiner Worte), das Hirten-Motiv (L ist der rechte Hirte, unmittelbarer Leiter der Gemeinde gegenüber dem Hirtentum des P, das nur in Verbindung und durch Vermittlung des L ausgeübt werden kann) und das Successor-Motiv (in Joh 19, 26f wird die Einsetzung des L zum Nachfolger Jesu im primären Sinn vollzogen). Das 5. Kap. (84–92) behandelt den kirchengeschichtlichen Hintergrund und kommt zu dem Ergebnis, daß die konkrete pneumatische Funktion, der «charismatische» kirchliche Dienst, der sich unter der Gestalt des L verbirgt, der «apostolische Wanderprophetismus» (89) ist, der dem Bild des Parakleten entspreche (92). Diese apostolischen Wanderpropheten versucht K. dann im 6. Kap. (93–112) im «joh Milieu» zu beheimaten. Die beiden ersten Briefe scheinen ihm das Bild eines apostolischen Kollegiums von Wanderpredigern mit dem höchsten nur denkbaren Selbstbewußtsein zu zeichnen: Sie sind Mittler zwischen Christus und seiner Gemeinde, Träger der Offenbarung, Lehrer des Lebens, Leiter der Kirche (104). Der dritte Brief sei eine kleine Kampfschrift in einer Situation, die durch den Zustammenstoß zwischen den joh Wanderpropheten und der lokalen Gemeindeverfassung entstanden sei (vgl. 104–109).

Die letzten Kapitel führen zum vollen Ausbau der These K.'s. Das 7. Kap. (113–129) zieht die Folgerung für die Identifizierung des L: Er ist irgendwie eine symbolische Darstellung jenes joh Kreises (113), und

das Joh-Ev ist aus diesem Kreis hervorgegangen. Dabei beschäftigt sich K. ausführlich mit Joh 21, 24, wo L nur scheinbar als konkrete geschichtliche Persönlichkeit vom Kreis unterschieden werde (115–119), und mit Joh 21, 20–23, wo die Zukunftsprophetie, die L erhält, sich ebenfalls auf das «Bleiben» nicht einer Einzelpersönlichkeit, sondern des Prophetismus beziehe (120–129). Das 8. Kap. (130–148) sucht diese Identifizierung noch durch die mit der L-Gestalt verbundenen Motive zu bestätigen. Außer den schon genannten Motiven der Parallelität, der Nachfolge und des Hirtentums führt K. noch das «Gnosis»-, «Zeugen»-, «Idealitäts»-Motiv, die «Rivalität» und die «Selbstbehauptung» auf. Das alles ist schon ganz im Banne der These: L = Prophetismus, P = Gemeindeamt, entwickelt. Zum Schluß (149f) geht K. noch kurz auf die Frage ein, ob hinter der L-Gestalt eine bestimmte historische Person steht, und verrät seine Überzeugung, daß L als historische Figur ganz und gar eine Fiktion sei.

Die *Kritik* der konsequent entwickelten und gegen alle möglichen Einwände abgesicherten Hypothese K.'s muß grundsätzlich die Frage nach dem Charakter der joh Darstellung aufrollen und sich dann einzelnen Punkten zuwenden. Der Symbolgehalt des 4. Ev ist nicht zu bestreiten; aber ob damit die historische Faktizität des Berichteten aufgehoben wird, ist auch nach dieser kritischen Untersuchung ein unaufgearbeitetes Problem. Trotz alles aufgewendeten Scharfsinns kann K. besonders in jenen Partien nicht überzeugen, in denen er die rein *kollektive* Bedeutung der L-Gestalt nachzuweisen sucht. Zu dem ὁ γράψας ταῦτα (21, 24) gesteht er selbst: «Sowohl in der apologetischen (!) als auch in der kritischen Forschung ist das immer als ein entscheidendes Kriterium dafür angesehen worden, daß er an dieser Stelle (nur) als eine bestimmte historische Persönlichkeit vorgestellt ist, was eine Identifizierung mit dem joh Kreis unmöglich machen würde» (115). K. betrachtet demgegenüber das Joh-Ev als gemeinschaftliches Werk des «joh Kreises» und verweist auf das γράφομεν in 1 Joh 1, 4. Nun ist unverkennbar, daß ein solcher Kreis um das Joh-Ev bemüht ist; aber das schließt nicht aus, daß ein Einzelner das Ev als solches konzipiert und im wesentlichen niedergeschrieben hat. Für die Apk sagt K. selbst, daß der Verfasser im Namen eines prophetischen Kollektivs schreibt (95); er nimmt also doch einen bestimmten Autor an, wie es nach dem Selbstzeugnis und der Art der Apk ja auch selbstverständlich ist. Aber warum darf und soll das gleiche nicht für das Joh-Ev gelten? Die Unterscheidung zwischen dem L und dem «Wir» in 21, 24 als eine künstliche, aus joh Denkweise stammende klarzumachen (vgl. 116–119), ist K. nicht gelungen. Was soll folgender Satz heißen: «Daß in der L-Präsentation irgendwie (!) ein personaler Sinn mitschwingt, ist unter keinen Umständen zu bestreiten; daß L aber andererseits nach seiner sachlichen Grundkonzeption ganz und gar ‹korporativen›, ‹funktionalen› Sinn hat, ist ebenso unstrittig» (119)? Der Tatbestand, daß «ich» und «wir» in 1Joh wechseln, ist doch viel einleuchtender so zu erklären, daß sich der Autor mit einem Kreis gleicher Zeugen verbunden weiß, und sinngemäß auf das Ev zu übertragen: Was diese Persönlichkeit niedergeschrieben hat, bestätigt ein größerer Kreis von Bezeugenden. Eine starke Stütze empfängt diese Auffassung durch den πρεσβύτερος von 2 und 3 Joh, dem K. seinen Persönlichkeitscharakter

auch nicht zu bestreiten wagt (vgl. 109–112). Da K. (mit Recht) an Joh 21, 20–23 als verbindlicher, ja äußerst wichtiger L-Stelle festhält und οὗτός ἐστιν ὁ μαθητής in 21, 24 darauf zurückblickt, gerät er in das Dilemma, um seiner symbolisch-kollektiven L-Gestalt willen eine persönliche Autorschaft für das Joh-Ev abstreiten zu müssen, obwohl er für die übrigen joh Schriften eine solche doch zugeben muß. Aber auch den Einwand, daß der mit L in Korrelation stehende «Petrus» (P) vor aller vielleicht mitgegebenen Symbolik unbestreitbar die geschichtliche Persönlichkeit des Simon-Petrus bedeutet und so der «Jünger, den Jesus liebte» auch Anspruch auf ein konkretes geschichtliches Verständnis besitzt, hat er nicht wirklich entkräftet (vgl. 149). Schließlich muß man fragen, ob es je frühchristlichen Gemeinden zumutbar war, ihnen eine Jüngergestalt vorzuführen, die (wie Simon-Petrus) zum engsten Kreis um Jesus gehören und doch nur eine symbolische Fiktion sein sollte. Hätte das Nachforschen, um wen es sich dabei handelte, unterdrückt werden können? Hätten sich die Gemeinden mit einem solchen Symbolismus zufrieden gegeben? Wir verschließen uns der bekannten Schwierigkeit, daß sich der Evangelist als «den Jünger, den Jesus liebte» bezeichnet haben soll, und der sonstigen Problematik der L-Gestalt keineswegs; aber wir stellen auch fest, daß die rein symbolische Deutung des L nicht geringeren Schwierigkeiten begegnet. Vielleicht muß das Problem der L-Stellen im Ev doch auf andere Weise (entstehungsgeschichtlich? Redaktion eines Jüngerkreises?) gelöst werden; der vorliegende Versuch zeigt zwar die Verschlungenheit des Problems, entwirrt sie aber nicht oder durchschlägt vorschnell den gordischen Knoten.

Von den vielen bei der Lektüre dieser Arbeit auftauchenden Fragen sollen hier nur noch zwei um ihrer Wichtigkeit willen angeschnitten werden. Die eine betrifft das bekannte Problem, wer unter den «Wir» zu verstehen ist, die sich in Joh 1, 14 und 1Joh 1, 1–4 (vgl. auch 4, 14) als Augen- und Ohrenzeugen des inkarnierten Logos ausgeben. Eine pseudonyme Fiktion (so, nicht «Fixion») lehnt K. genauso ab wie einen «mystischen» Sinn, nach dem der Verfasser «auf Grund einer intimen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn und eines damit zusammenhängenden tiefen Versinkens im Bild vom inkarnierten Logos» Augenzeugenschaft im «geistlichen» Sinn für sich in Anspruch nehmen könne. Dazu bemerkt er mit Recht: «Allein die Hervorhebung der rein physischen Betastung schließt diese kühne Auskunft aus» (101). K. möchte das «Wir» als pluralis propheticus bezeichnen (102), das Selbstbewußtsein des Prophetenkreises als das eines *apostolischen Kollegiums* qualifizieren (103) und es so erklären, daß «diese Apostel sich irgendwie als *Nachfolger der Urapostel* aufgefaßt haben» (103). Das paßt zwar in die Konzeption K.'s von jenem joh Wanderprophetismus, kann aber durch keinerlei positive Beweise gestützt werden. Schon der Lukas-Prolog verrät ein waches Empfinden für die unübertragbare Funktion der «Augenzeugen», und auch der joh «Zeugnis»-Begriff dürfte *für die historischen Zusammenhänge* (vgl. Joh 1, 34; 19, 35) ein unmittelbares Miterleben implizieren, vgl. meinen Exkurs in «Die Johannesbriefe» (Freiburg i. Br. 1953) 44–50 (den K. freilich ignoriert). Leider ist das dafür wichtige Papiaszeugnis

(bei Eusebius, h. e. III, 39f) durch die Schwierigkeit der Interpretation wenig brauchbar.

Die zweite Frage, die damit zusammenhängt, betrifft das Phänomen der charismatischen Wanderpropheten. Da man sich auf kritischer Seite auch für manche synoptischen Logien jetzt gern auf Kundmachungen urchristlicher Propheten beruft, die dann als angebliche Jesusworte in die Evv geraten seien, müßte dieser ganze Fragenkomplex einmal gründlich untersucht werden. Es läßt sich nicht leugnen, daß man dem in der Apk vorausgesetzten Kreis von Propheten, die vielleicht enger zusammengeschlossen und durch eine Art «Standesbewußtsein» verbunden waren (K. 94 «prophetisches Kollektiv»), bisher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet hat. K. wertet das aus der Apk sich ergebende Bild für seine These weidlich aus (94–100). Auf seine Einzeldeutung einzugehen, ist hier nicht möglich; K. selbst gibt zu, daß die Apk «nichts Direktes» über eine Konfliktssituation zwischen Gemeindeleitern und Propheten verrät, noch «eine Korrelation zwischen Amt und Geist mit Sicherheit zu verspüren» ist (99). Aber er bemerkt: «Nur soviel kann mit Sicherheit gesagt werden, daß eine Spannung mit dem heranwachsenden Gemeindeamt potentiell vorhanden ist» (99). Wichtiger ist die Frage, ob man jenes «prophetische Kollektiv», das K. aus der Apk erschließen will, mit dem joh Kreis identifizieren kann, das hinter dem Ev und den Briefen steht. Das erscheint um so bedenklicher, als in den letztgenannten joh Schriften keine Spur *apokalyptischer* Prophetie sichtbar wird, ja die eschatologische Denkweise im Joh-Ev eher konträr gerichtet ist. Sollte das «gewaltige pneumatische Selbstbewußtsein dieses prophetischen Kreises» (96) zu so verschiedenen «prophetischen» Äußerungen geführt haben? Kann man von der Gegenwarts- und Zukunftsprophetie der Apk wirklich Rückschlüsse auf die Ev-Darstellung und den Charakter der Briefe machen? Ist außer in 3 Joh das Spannungsfeld zwischen «Amt» und «Geist» deutlich zu erkennen? Ist es sicher, daß Simon-Petrus im Ev zu einem Symbol für das Gemeindeamt wird? In der wichtigen Szene 6, 66–71 ist er Sprecher und Repräsentant der «Urapostel», legt ein (auch «charismatisch» zu nennendes) Glaubensbekenntnis ab und steht im günstigsten Licht – ohne Vermittlung des L! Und ist die Situation von 3 Joh durch K. einwandfrei bestimmt? (Mir selbst unterschiebt K. S. 107, Anm. 68 eine Ansicht, die ich in dem angezogenen Aufsatz nicht vertrete, sondern ebenfalls ablehne!) Sagen wir es lieber positiv: Ev und Briefe dürften (trotz 1 Joh 4, 1–6) nicht auf einen «Prophetenkreis» zurückgehen, sondern das Zeugentum einer autoritativen Persönlichkeit voraussetzen, die einen Schüler- und Freundeskreis um sich sammelte. Man mache einmal die Gegenprobe, wieviele von K.'s Beobachtungen sich leichter erklären, wenn man einmal dieser Spur folgt!

Indes ist damit dieser Fragenkomplex nur angeschnitten; es wird weiterer Forschung und Auseinandersetzung bedürfen, um zu größerer Klarheit zu gelangen. Der begabte Verf. hat den kritischen Standpunkt verschärft, aber die Gegenargumente der konservativen (von ihm als «apologetisch» verdächtigten) Forschung zu wenig auf sich wirken lassen (kath. Autoren werden sehr selten genannt). Er hat eine kühne These vor uns hingestellt; aber das letzte Wort in dieser Frage ist noch längst

nicht gesprochen. Es scheint, daß für die joh Forschung jenes Bemühen doch mehr Erfolg verspricht, das hinter dem Ev eine ernstzunehmende Tradition erkennt (vgl. S. Schulz) und die Briefe im allgemeinen urchristlichen Raum beheimatet (vgl. W. Nauck), als der Versuch, die gesamte joh Produktion einheitlich aus einem «pneumatischen Prophetismus» und einem in sich abgeschlossenen «joh Kreis» zu erklären.

Würzburg, 25. September 1959. Rudolf Schnackenburg.

Schoeps, H.-J., *Paulus*. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen (Mohr) 1959, XII, 324 S., Lwd. DM 32,50.

Der bekannte jüdische Religions- und Geistesgeschichtler von Erlangen, Hans-Joachim Schoeps, legt ein umfassendes Paulusbuch vor, das der Neutestamentler mit größtem Interesse in die Hand nimmt. Sch. unterrichtet zunächst vorzüglich über den Stand und die Probleme der pln Forschung. Er untersucht anschließend die Stellung des Apostels im Urchristentum, tritt dabei für die Geschichtlichkeit des Damaskuserlebnisses ein und distanziert sich stark von den Auffassungen der Tübinger Schule, indem er den Apostel nicht in eine Auseinandersetzung mit den «Säulen» oder dem Zwölferkreis, sondern mit einer «Sondergruppe der judaistischen Extremisten» verwickelt sieht; dies sicher zu Recht. In den folgenden Kapiteln stellt Sch. die Theologie des Apostels dar (Eschatologie; Soteriologie; Gesetzeslehre; die heilsgeschichtliche Konzeption), wobei A. Schweitzer und M. Werner stark Pate stehen, leider zu sehr. Paulus ist Denker der «postmessianischen Situation»; «der kommende Äon» hat nach dem Apostel schon mit Jesus Christus begonnen: dies sei der eigentliche Angelpunkt der pln Theologie. Auch dies wird man unterschreiben. Christus tritt an die Stelle des Gesetzes; das Gesetz wird als (ethischer) «Zuchtmeister auf Christus hin» (Gal 3, 24) verstanden – und so (nach der Meinung des Verfassers) abgewertet und seines ursprünglichen Sinnes beraubt: das «grundlegende paulinische Mißverständnis». Stimmt das? Um diese Frage konzentriert sich ja wohl die kritische Auseinandersetzung mit der Paulusdeutung des Erlanger Gelehrten.

Man wird Sch. nicht abstreiten, daß die Thora ursprünglich *Bundessatzung* sein wollte. Auch die christliche Theologie weiß das (vgl. etwa E. Würthwein, Der Sinn des Gesetzes im AT: ZTK 55, 1958, 255–270; J. Scharbert, Art. Gesetz: LThK ^{2}IV, 817). Aber war der Gnadenbund, den Gott mit Israel geschlossen hat, nach atl Verständnis wirklich «eine zeitlose Größe», wie Sch. S. 228 meint? Leitet die Bundesschließung nicht vielmehr eine *Geschichte* ein, in der sich das Schicksal Israels entscheidet? «*Wenn* ihr nach meinen Gesetzen wandelt und meine Gebote beobachtet und sie erfüllt», nur dann verwirklicht Gott die mit der Bundesschließung gegebenen Segensverheißungen; «*wenn* ihr aber nicht auf mich hört und all diese Gebote nicht erfüllt, *wenn* ihr meine Gesetze verachtet und meine Gebote innerlich ablehnt, so daß ihr all meine Anordnungen nicht erfüllt *und so meinen Bund brechet*», dann trifft Israel Gottes *Fluch* (vgl. Lv 26; Dt 28; dazu auch M. Noth, «Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch»: Gesammelte Studien zum AT, Mün-

chen 1957, 155–171; vgl. auch Noths wichtigen Aufsatz: Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn: ebd. 9–141, den Sch. trotz seiner enormen Literaturkenntnis leider nicht berücksichtigt hat). Ob Gottes Gnadenbund mit Israel *bleibt,* ist also an eine Bedingung geknüpft: daß Israel die Thora einhält. Nun läßt das AT keinen Zweifel, daß dies nicht geschehen ist, daß Israel vielmehr die Bundessatzung immer wieder gebrochen hat und sich darum an ihm Gottes Gerichtsandrohungen erfüllten. «Was darüber in 2 Kön 22, 11ff steht, zeigt deutlich, daß man damals nicht daran zweifelte, schon unter der Wirkung des Fluches zu stehen, der für die in der Übertretung des Gesetzes sich vollziehende Untreue angedroht war; und trotz des Ernstes und Eifers, mit dem der König Josia damals zu handeln sich anschickte, rechnet das Wort der Prophetin Hulda (V. 16ff) gar nicht mit der Möglichkeit, etwa durch künftige Erfüllung des Gesetzes den Fluch in Segen umzuwandeln» (Noth, S. 169). Und so verheißt Gott einen «neuen Bund» (vgl. Jer 31, 31–34; Ez 37, 26) – also ist der alte keine «zeitlose Größe» und die Meinung Schoeps': «Kein neuer Bund kann den alten aufheben und keine neue Glaubensoffenbarung kann an die Stelle der sinaitischen Gesetzesoffenbarung treten» (S. 264) ist nicht die der Propheten. Nach Is 42, 6 macht Gott den kommenden Gottesknecht (in Person!) «*zum Bund* des Volkes, zum Licht der Heiden» (vgl. auch 49, 8, dazu im NT die eucharistischen Einsetzungsworte). So scheint Schoeps' «übergeschichtliches», *rabbinisches* Verständnis des Bundes mit seinen Satzungen sein eigentliches Mißverständnis der pln Verkündigung zu sein. Die Bundesschlüsse Gottes sind nach atl Verständnis geschichtliche, deutlicher gesagt *Geschichte in Gang setzende Größen!* So versteht sie offensichtlich Paulus mit den Propheten. Seine Bekehrung war auch eine Bekehrung vom rabbinischen zum prophetisch-geschichtlichen Verständnis von Bund und Gesetz.

Als weitere m. E. kritikbedürftige Punkte seien noch folgende herausgegriffen:

1. Aus dem *Glauben* als Vertrauen und Treue mußte in der «postmessianischen Situation», ja schon mit dem Auftreten des Messias Jesus notwendig ein Glauben «*an* jemand» werden, weil eben Gottes Heilshandeln sich nun *in einer historischen Person* manifestiert, an der die Glaubensentscheidung fällt – wobei das Vertrauens- und Treuemoment aus dem Glaubensbegriff nicht ausscheidet. S. 311 meint Sch.: «Christlichen Glauben als eine Wahlmöglichkeit des Menschen gibt es nicht»; nach katholischer Auffassung schon, vgl. nur die scholastische (freilich keineswegs erschöpfende) Definition des Glaubens als eines actus intellectus *a voluntate imperatus!*

2. Die typologische Schriftauslegung ist nicht Erfindung des Paulus, sondern bereits vorgeformt in dem atl Prinzip der «Motivtransposition», die schon zu einer *Vergeistigung* der Motive durch ihre Erhebung auf die eschatologische Ebene geführt hat (vgl. dazu Näheres bei H. Groß, «Motivtransposition» als überlieferungsgeschichtliches Prinzip im AT: Sacra Pagina, Paris-Gembloux 1959, I, 325–334).

3. Der pln Gottessohnglaube geht schon auf den Anspruch Jesu zurück (vgl. dazu J. Bieneck, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker, Zürich 1951), ist gemeinurchristlich und kann nicht an atl-spät-

jüdischen Auffassungen kritisch gemessen werden, weil es einen Fortschritt in der Offenbarung gibt. Dieser Glaube unterscheidet sich im übrigen wesentlich von hellenistischen «Analogien», weil die Gottessohnschaft Jesu nicht naturhaft verstanden werden darf.

Im Schlußkapitel behandelt Sch. «Religionsgeschichtliche Perspektiven des Paulinismus» und macht dabei in § 3 bemerkenswerte Äußerungen zur Gesetzeskritik des Apostels als einem innerjüdischen Problem. Nach Sch. hat Paulus vor 1900 Jahren eine Frage aufgeworfen, «die ihm als pharisäischen Theologen die Tradition nicht beantwortet hat» und die Sch. so formuliert: «Wenn das Gesetz hier und heute nicht als zur Gänze erfüllbar erscheint, weist das nicht vielleicht darauf hin, daß sich der Wille Gottes gar nicht im Gesetz erschöpft?» (S. 299). Diese Einsicht, mit der Sch. seine oben zitierte, von ihm S. 264 vorgetragene These doch selber stark einschränkt, könnte in der Tat eine ausgezeichnete Anknüpfung für ein fruchtbares Glaubensgespräch zwischen Juden und Christen bilden, sogar in dem neuralgischen Punkt der Messiasfrage. Sch. selbst sagt in diesem Zusammenhang (S. 301): «Gerade als Weisung ist das Gesetz keine nur statische, sondern auch eine eschatologische Größe, weil es über sich hinaus verweist: auf die Vollendung des Bundes in der Zeit, da Gott seinen Messias kommen läßt.» Gerade dies ist auch die Überzeugung des Apostels und des NT, freilich mit dem entscheidenden Unterschied, daß nach der ntl Verkündigung der Messias schon gekommen ist, und so das Gesetz seine «über sich hinaus verweisende» Funktion schon erfüllt hat, was Sch. und die Juden allerdings ablehnen. Vgl. dazu, was Sch. in seinem Buch: Die letzten dreißig Jahre (Stuttgart 1956), S. 76 geschrieben hat: «In der Tat wird ein jeder Jude heute wie damals zu der Ablehnung Jesu als des gekommenen Messias stehen müssen. Der Wahrheit und damit auch dem jüdisch-christlichen Gespräch wird mit keiner Verschleierung gedient, sondern nur durch die unzweideutige Erklärung, daß wir Juden auf keinen Fall zugeben können, der Messias sei bereits gekommen und wir lebten danach im postmessianischen Zeitalter ... Der jüdische Protest gegen die Behauptung, der Messias sei bereits gekommen, wird mit der gleichen – wenn man will: naiven – Entschiedenheit geäußert werden müssen, heute wie vor 1900 Jahren.» Also schrieb Sch. sein Paulusbuch doch nicht ganz «als unabhängiger Religionshistoriker», wie er meint (vgl. S. V; S. 42). Es bleibt einstweilen die Entscheidung Israels gegenüber Jesus von Nazareth. Nun meint Sch.: «Aber das Dasein Israels fast 2000 post Christum und ungetrübt in seinem Bewußtsein, Gottes Bundesvolk zu sein, spricht dafür, daß der alte Bund eben doch nicht aufgehoben ist, sondern neben dem Menschheitsbund der Kirche Jesu Christi als Israelbund durch die Weltzeit fortbesteht» (S. 272). Wenn der christliche Theologe mit Paulus darüber auch anders denkt, so ist der Fortbestand Israels durch die Zeiten hindurch in der Tat *ein Mysterium,* und die Kirche wird dem Judentum in einem ganz anderen Maße als bisher zugestehen müssen, daß Gott nach der Verheißung des AT zu seinem Volke trotz allen Ungehorsams für immer steht – und gerade der Judenchrist Paulus, über den uns Sch. ein so bedeutendes und kenntnisreiches Buch geschenkt hat, hat dies unmißverständlich betont (vgl. Röm 9–11). «Aber es könnte wohl sein, daß der, der am Ende der Tage kommt, der die Erwartung der

Synagoge wie der Kirche ist, dasselbe Antlitz trägt» (S. 274). Diese gemeinsame Hoffnung setzt allerdings bei Juden wie Christen voraus, daß sie weiterhin *heilsgeschichtlich* denken und die Kategorie «Heilsgeschichte» nicht der mythologischen Redeweise zuweisen, wie es leider heute manche Theologen tun.

Trier, 15. März 1960. F. Mußner.

Eltester, Friedrich-Wilhelm, *Eikon im Neuen Testament.* BZNW 23 (Töpelmann Berlin 1958), XVI und 166 S., DM 28,–.

Das bedeutende Buch von W. Dürig über «Imago» in der Terminologie und Theologie der Römischen Liturgie (1952) ließ eine moderne begriffsgeschichtliche Untersuchung über εἰκών im NT schmerzlich vermissen. Diese Lücke sucht der Verf., Neffe von Walther Eltester und Schüler von Rudolf Bultmann, auszufüllen, wobei er εἰκών aus der hellenistischen Umwelt zu verstehen sucht. Nach einem summarischen Überblick über den Sprachgebrauch im Hellenismus und im NT (S. 1–25) wird die kosmologische und anthropologische Bedeutung bei Platon, Philon, Plutarch, Numenius von Apamea, Plotin und in der Hermetik ausführlich in Einzelanalysen (S. 26–100) und in geschichtlicher Entwicklung (S. 101–129) dargestellt, wobei besonderer Wert auf die Unterscheidung zwischen handwerklichem und natürlichem Abbild gelegt wird. Als Anhang folgt schließlich das NT (S. 130–166), in das die synkretistischen Anschauungen wie in ein Sammelbecken einmünden, wie es anschaulich eine tabellenartige Übersicht auf S. 142f zeigt, in der die «Gemeinsamkeiten zwischen dem Christus von Col 1, 15ff, dem philonischen Logos und dem hermetischen Aion» aufgewiesen werden.

Es mehren sich in letzter Zeit auf ntl Gebiete die Arbeiten, die in ihrer Methode außerordentlich bedenklich und daher in ihren Ergebnissen von vornherein fragwürdig sind. Ein jeder von uns geht zwar bewußt oder unbewußt mit einer bestimmten Idee ans Werk. Die *philologische Methode* aber ist das Regulativ, das uns zwingt, auch liebgewordene Vorstellungen zu modifizieren. Bei der gegebenen Themenstellung hätten die biblischen Texte als Eigengröße in sauberer Analyse dargeboten und an den Anfang gestellt werden müssen, von wo aus man die Beziehungen zur Umwelt hätte untersuchen können, die jedoch nicht nur in Gemeinsamkeiten, sondern auch in Unterschiedlichkeiten bestehen. Die kurze Bemerkung auf S. 149, Paulus baue den Eikongedanken in den Offenbarungsgedanken ein, wäre ein fruchtbarer Ausgangspunkt gewesen. Trotz der Versicherung im Vorwort, daß zur Umwelt auch das Judentum mit seinem Ursprung im AT gehöre, fehlt eine Darstellung des atl Bildbegriffes, von unzulänglichen Bemerkungen auf S. 121 und 148 abgesehen, vollständig. Vielmehr wird das AT nur in der Brechung der LXX und von Philon geboten! Somit wirkt das Buch weithin wie ein Anachronismus, indem man sich in die Zeit des «Panhellenismus» zurückversetzt glaubt. Dieser Einseitigkeit, in die jedoch mit umgekehrtem Vorzeichen, wenn auch nicht in so starkem Maße, all diejenigen fallen, die unter Leugnung jeglichen hellenistischen Einflusses alles aus dem AT erklären wollen, kann nur durch die Methode gesteuert werden, als deren wichtigstes Hilfsmittel die Wortfeldforschung (Jost Trier) zu

nennen ist. Das gegenseitige Verhältnis von εἰκών, χαρακτήρ, ἀπαύγασμα und vor allem von δόξα (vgl. VD 38, 1960, 92ff) zeigt, ein wie komplizierter Vorgang die Ausbildung der ntl Begriffssprache gewesen ist. Zugleich wird man aber auch das profane Material nach den verschiedenen Sprachgemeinschaften aufgliedern und dabei bedenken müssen, daß der Einfluß der hellenistischen Philosophensprache auf die christliche Theologensprache in dieser Zeit gering gewesen ist. Scheidet man die ntl Problematik aus, so stellt die Vorlage des religionsgeschichtlichen Materials eine durchaus anerkennenswerte Leistung dar, wobei besonders zu begrüßen ist, daß der Bogen bis zur Kosmos-Eikon-Lehre Plutarchs und zur Spiegeltheorie Plotins gespannt ist, die von den Bibelwissenschaftlern meist stiefmütterlich behandelt werden, aber ihrerseits auf ältere Vorlagen zurückgehen. Die Bedeutung Philons scheint mir überschätzt zu sein, da er ein eigenwilliger Denker war und daher nicht als der Repräsentant des hellenistischen Judentums schlechthin angesehen werden kann. Zudem ist Vorsicht bei der Benutzung der vorliegenden Spezialliteratur geboten. Fast alle Untersuchungen basieren auf den Werken von Pascher, Willms und Völker, die zwar zu ihrer Zeit Pionierarbeit geleistet haben, aber vom heutigen Standpunkt aus in vielem problematisch sind. Uns fehlt eine zusammenfassende Darstellung der Lehre Philons, die der geniale I. Heinemann uns hätte schenken können, wenn nicht ein erbarmungsloses Geschick ihn aus seiner segensreichen Breslauer Tätigkeit herausgerissen und anderen Aufgaben zugeführt hätte.

Rom-S. Sebastiano, 20. Februar 1960. E. Pax.

Bibeltheologisches Wörterbuch. Herausgegeben v. Johannes B. Bauer, 859 S., kl. 8⁰. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1959, DM 38,50.

Dieses Werk, bei dessen Zustandekommen neben dem Herausgeber 39 Fachmänner hauptsächlich aus dem deutschen Sprachbereich beteiligt waren, «ist in erster Linie für den Theologen und Seelsorger, aber nicht zuletzt auch für jeden Bibelleser bestimmt». Es setzt beim Leser keine exegetischen Fachkenntnisse voraus, sondern will bei aller Sachkunde und Gelehrsamkeit gemeinverständlich sein. Der Herausgeber, der sich in der Fachwelt bereits einen angesehenen Namen erworben hat, stellt dem von ihm geleiteten Unternehmen ein lesenswertes Vorwort über das Wesen und die Bedeutung der biblischen Theologie und über die Aufgabe seines Wörterbuchs voran. Was hier gesagt wird, ist ebenso treffend wie wichtig. Die biblische Theologie darf nicht in den Dienst einer modernen Apologetik gestellt werden und sich etwa von dieser ihre Methode vorschreiben lassen. Für die Auswahl der zu behandelnden Worte war natürlich ihre theologische Bedeutsamkeit bestimmend. Vollständigkeit wird nicht angestrebt. Man vermißt aber einige, die man gerne erwartet hätte, z. B. Himmelfahrt, Höllenfahrt, Gottesfurcht, Ehe, Jungfräulichkeit, Jungfrauengeburt, Heilsgewißheit, Primat, Prädestination. Im übrigen ist aber der Inhaltsreichtum des Werkes doch sehr eindrucksvoll. Der Grundsatz, die Länge der einzelnen Artikel ihrem sachlichen Gewicht anzupassen, ist nicht sehr streng durchgeführt. Der Umfang der Beiträge blieb wohl weithin den einzelnen Bearbeitern überlassen. So erklärt sich, daß die «Liebe» 40 Seiten beansprucht, was doch

wohl trotz der Bedeutung, die sie besonders im NT hat, zu viel sein dürfte. Allzu kurz und substanzlos ist auf der anderen Seite das wichtige und problemreiche Wort «Menschensohn» behandelt. Der unmittelbar nachfolgende Artikel «Messianismus» füllt diese Lücke nur unzulänglich aus. Bei dem an sich vorzüglichen Artikel «Gesetz» fehlt das NT fast ganz – eine empfindliche Lücke! –, und ebenso ist es unter «Bund» allzu kurz behandelt. Der Beitrag «Entmythologisierung» gibt wohl eine gute und verständliche Beschreibung des damit Gemeinten, aber fast nichts an sachlicher Kritik. Bei «Fleisch» bleibt die Frage nach den «Wurzeln» der paulinischen Sarx-Lehre unbehandelt. Bei «Tod» werden in unhistorischer Weise atl und ntl Aussagen über den Grund des Sterbenmüssens durcheinandergemengt (S. 750). Daß der Tod die Folge der Sünde ist und vom ersten Menschen in die Welt gebracht wurde, ist keineswegs die *allgemeine* Lehre des AT. Nicht wunder nimmt, daß der Beitrag über das «Tausendjährige Reich» ein gewisses Unbehagen beim Leser zurückläßt. – Ich könnte daneben eine stattliche Zahl von Beiträgen nennen, die mir vorzüglich gelungen scheinen und die ihr Thema mit reicher Sachkenntnis und in wohlüberlegter Gliederung behandeln. Weil aber «das Moralische sich von selbst versteht» – oder sollte, meine ich hier von einer Hervorhebung solcher Beiträge absehen zu dürfen. Im ganzen gleicht der Gang durch dieses Buch wie bei vielen anderen Sammelwerken, an deren Entstehung viele Hände beteiligt waren, einer Wanderung über Gipfel und Täler. Man wird aber dem Herausgeber, der selbst eine erhebliche Zahl von Artikeln beigesteuert hat, und seinen Mitarbeitern bezeugen müssen, daß das Gesamtniveau ihres Werkes recht achtunggebietend ist und darum hohe Anerkennung verdient. Es bedarf wohl keines übertriebenen Optimismus, um dem Unternehmen einen vollen buchhändlerischen Erfolg vorauszusagen. Der Druck des Werkes ist im ganzen von großer Sauberkeit, und seine Ausstattung durch den Verlag erfüllt alle berechtigten Wünsche.

München, 22. Dezember 1959. J. Schmid.

Lexikon für Theologie und Kirche[2]. Freiburg, Herder. Zweiter Band (1958), Baronius bis Cölestiner. (S. 13+) Sp. 1255. Dritter Band (1959), Colet bis Faistenberger. Sp. 1344. Vierter Band (1960), Faith and Order bis Hannibaldis. Sp. 1352.

This work has already been presented in BZ 3 (1959), 139–141, and with wide acclaim elsewhere. The present volumes contain such articles of exegetical interest as *Basileia, Begräbnis, Bild, Bultmann, Bund, Chaldäer, Chasor, Christentum; Ehe, Elias, Engel, Erlösung, Exegese, Gebet, Gesetz, Glaube.* There are short but important articles on *Entmythologisierung, Eschatologie, Evangelien, Formgeschichte,* and *Genus litterarium.* Père de Vaux contributes *École Biblique. Gabbatha* is firmly located by Boismard at Herod's Citadel. Haag favors no alleged site of NT *Emmaus,* and holds the equation Gibeon-Jib now apodictic. Northern *Galatia* in Paul is vaguely defended by Schlier. Kopp maintains the «Agony Grotto» near the Virgin's Tomb as fitting the earliest *Gethsemani* tradition.

But in this periodical we must perforce concentrate on the numerous important articles entitled Bible. There are some initial remarks on the concept, by B. Hessler; liturgical use, by J. Jungmann; religious anthropology (Bible as an amulet against evil spirits!) by H. Schauerte. *Bibelausgaben* (editions) and subsequently *Bibelhandschriften* and *Bibeltext*, are all divided into Hebrew by A. Bertsch † and Greek by H. Vogels and J. Schmid; but *Bibelgriechisch* is a later article by J. Ziegler; he does the Greek part also of *Bibelübersetzungen*, while the Latin is handled by K. Schäfer, Targum by V. Hamp, Syriac A. Vööbus; the other ancient and modern versions are treated by a dozen separate specialists. As chief author of the English-translations article is given P. Skehan, though his name does not appear in the list of contributors at the head of the volume.

J. Schmid treats *Bibelgesellschaften*, continuing J. Kürzinger's *Bibelbewegung* but with a longer addition on Protestant bible-diffusion societies; then *Bibelkommentare, Bibelkonkordanz(en), Bibelkorrektorien, Bibellexika, Bibelzeitschriften:* all useful bibliographical lists. His article *Bibelkritik* leaves more scope for his own judgments, such as this interesting one: «The problems which modern criticism discovers in the Bible were either unnoticed by the patristic and middle ages, or were effortlessly overcome with the help of allegorical interpretation, i. e. practically ignored. An interpretation of the Bible ‹in the spirit of the Fathers› in the above sense is therefore impossible to modern biblical scholarship, even though ‹criticism› is not simply *the* method of the Catholic exegete, and in questions of faith the ‹unanimous agreement of the Fathers› remains normative. ... Inspiration does not exclude the free unfolding of the literary capacities of the human author. ... Modern biblical scholarship rejects as sterile and unrealistic that apologetic method which wants only to defend traditional views» (col. 364). Whereas Wellhausen is qualified simply as «pioneer», Bultmann's demythologizing is with equal simplicity said to «treat a dogmatic problem that cannot be solved by the historico-critical method»; but wasn't that exactly the initial conservative reaction to Wellhausen? Kerygma is regarded as respectable and necessary; whereas for pseudonymity, double Isaias, Mosaic authorship, the field is just left open. Not all Catholic exegetes would agree that Kittel's TWNT is «a model» for the diagnosis of important NT concepts by means of their OT prehistory (col. 366), at least in the sense that some of its earlier authors are claimed to have allowed their own presuppositions too free play. – Similar problems are taken up by A. Bea under the heading *Biblische Hermeneutik*, but more conspicuously anchored in ecclesiastical documents. He defines hermeneutic as «the rules governing biblical explanation, as opposed to exegesis, which is the explanation itself». Bea defends the *sensus plenior*; his column on «Protestant Hermeneutics» contains no criticism or adaptation to Catholic developments, but merely a statement of positions, in which however Kerygma occurs only as «what is to be demythologized» in the existentialist system of Bultmann.

H. Haag's *Biblische Archäologie* opens with the apt observation that our modern definition, stressing concrete (excavated) remains rather than literary sources, *narrows* the field methodologically but widens it

spatially by incorporating Palestine into its Ancient Near East framework. So also A. Strobel on *Biblische Geographie*. For Old Testament *Chronology* M. Rehm gives only these dates as certain: 854 Ahab at Qarqar, 842 Jehu's tribute, 733 Tiglatpileser conquers Damascus, 722 fall of Samaria, 701 Sennacherib at Jerusalem, 609 death of Josias, 605 Carchemish, 586 Exile. Rehm further favors Rameses II as Pharaoh of the Oppression (and ? Exodus), and more guardedly allows a link between Jacob-Joseph and the Hyksos (col. 421). J. Blinzler motivates the customary view that Jesus was born in 6 or 7 B.C.; he holds the (2-year) Public Life to have begun just before Passover 28 A.D., and leaves open the doubtful possibility of Jaubert's «Tuesday Last Supper». Paul's chronology revolves about the proconsulate of Gallio, which the Delphic inscription can narrow down only to between spring 51 and spring 53. W. Kornfeld treats OT and R. Schnackenburg NT Ethics; Kornfeld holds that an approach to NT love of enemies is found in Sir 27, 30, but virtually already in Ex 23, 4. Other interesting titles are A. Stonner's *Bibellesung* and (with H. Kahlefeld) *Bibelstunde;* G. Fischer's *Bibelunterricht;* F. Zoepfl's *Biblische Darstellungen* (painting); A. Kleinhans' *Bibelkommission,* E. Vogt's *Bibelinstitut.*

Three articles on Biblical Theology form an appropriate crown. V. Hamp's *AT Theologie* calls the *sensus plenior* «very problematical», and admits that the undeniable general correspondence of the OT salvation-plan events to the NT «is based upon the exegesis of individual passages and may occasionally be quite obscure. Essentially more important is the fact that the whole OT bears in itself an inner tension and dynamics in relation to the NT» (col. 440). But a further statement of Hamp leaves one wondering a bit *what* then is wrong with Vischer's manner of «seeing Christ as mediator of salvation everywhere in the Old Testament (even though this dogmatically in relation to justification and grace is purely objectively correct)» (col. 441). Hamp's opposition to the false equating of theology with history of religion leads him to oppose also a successive phasing of the theology found in the patriarchal, Mosaic, prophetic, and postexilic periods; he fears from this the danger of overlooking («or of having to repeat» – but should not this really be called an *inconveniens* rather than a danger?) the continuity of enduring Leitmotifs such as God, covenant, cult. Yet Hamp recognizes that the dogmatical arrangements by Heinisch and Ceuppens draw from «essentially distinct epochs» statements which ought rather to be interpreted in accord with their place of origin. Especially noteworthy (as distinct from some articles mentioned above) is Hamp's mingling of elements from Catholic and Protestant source: a realistic facing of the fact that respective progresses in the field have not been made in ivory-tower independence of one another. Truth is truth, whoever happens to have enunciated it; and science as a systematization of facts is concerned to classify *all* the facts available into *one* synthesis. But Hamp adds a «history of OT theology» in which the Protestant and Catholic strands are appropriately isolated. H. Schlier's *NT Theologie,* on the contrary, *begins* with the historical survey, and (amazingly!) comes to the conclusion that only now at the *end* of the development is Catholic thought offering to play any part. Upon further reflection Schlier does recognize

that in 1819, 1864, 1910 (Prat!), important Catholic contributions were made. Finally Editor Karl Rahner, under «The mutual relationship of biblical theology and dogma», concludes (col. 450): «Biblical theology must of course, like the rest of dogma, understand Scripture *within* the Church under the ‹proximate› norm of the actual preaching of the faith by the (official) Church authorized by Christ in the Holy Ghost ... but the concrete sources and origin of this preaching are *only* in Scripture, since ‹Tradition› ... contains no guarantee of immunity from purely human additions ... Scripture is thus a *norma non normanda* of the Church's confession of faith and dogma ... (col. 451): This is the peculiarity of Biblical Theology which sets it apart from all other functions of dogma. Here, and here only, is dogma only directed and not directing, listening and not properly judging, as in her other functions (of ‹historic› and ‹speculative› character). Hence it is no biblical theology at all that would merely seek out *dicta probantia* for the theses and viewpoints of the preestablished (and in its own way quite possible and legitimate) outline of traditional scholastic dogma. Biblical theology has, rather, precisely a critical function in face of scholastic dogma and current preaching ... Without ever new return to the inexhaustible and therefore ever-newly-emerging origin, all theology becomes sterile, as experience proves.»

Applause would be temerarious here. The above excerpts must make abundantly clear the diversity and originality of viewpoint of the various contributors, which, even more than their impressive erudition, will inspire confidence in the up-to-dateness of this important biblical reference-work.

Jerusalem, 2. Mai 1960. R. North S. J.

Eine Bemerkung zur gegenwärtigen Arbeit der neutestamentlichen Textkritik

Von Kurt Aland, Münster/Westf.

Herr Kollege Th. Schäfer/Bonn hat in Heft 1 des Jahrgangs 1960 dieser Zeitschrift in einer dankenswerten Übersicht den «Ertrag der textkritischen Arbeit am Neuen Testament seit der Jahrhundertwende» erörtert. An einigen Stellen geht dieser instruktive Bericht jedoch offensichtlich von Mißverständnissen aus oder ist geeignet, solche Mißverständnisse hervorzurufen. So wird eine Ergänzung sicher nicht nur vom Verfasser, sondern auch von den Lesern dieser Zeitschrift begrüßt werden.

1. Vielleicht darf ich jedoch, ehe ich darauf eingehe, einen Hinweis auf den neutestamentlichen Handschriftenbestand geben, auf den der Aufsatz von Prof. Schäfer auf S. 6 eingeht. Die hier genannten Zahlen gehen auf die 1957 von mir in der ZNW publizierte Fortsetzungsliste VI der neutestamentlichen Handschriften zurück und sind heute, nach dreijähriger Weiterarbeit, nicht mehr gültig. Da die Publikation der nächsten Fortsetzungsliste möglicherweise noch etwas auf sich warten läßt, werden wenigstens ungefähre Angaben über den heutigen Stand sicher be-

grüßt werden (ungefähr deshalb, weil einerseits ständig mit Zuwachs gerechnet werden, und andererseits auch bei uns genügend bekannten Handschriften manchmal die Verzeichnung in der Liste aufgeschoben werden muß, etwa wenn der Besitzer usw. sich die Erstpublikation vorbehält) [1].

Bekannt sind gegenwärtig ca. 75 neutestamentliche Papyri, die Liste steht gegenwärtig bei Nr. 72. P^{69} mit Lk 22, 41. 45–48. 58–61; P^{70} mit Mt 11, 26–27; 12, 4–5; P^{71} mit Mt 19, 10–11. 17–18 sind von E. G. Turner in Band XXIV der Oxyrhynchos Papyri 1957 veröffentlicht worden (jeweils unter Angabe der Listennr.). Die Papyri Bodmer VII (Judasbrief) und VIII (1. und 2. Petrusbrief) aus dem 3. Jahrhundert, 1959 von M. Testuz in der Bibliotheca Bodmeriana publiziert, zählen, wie in der Edition angegeben, als P^{72}. Andere Papyri sind publiziert (z. B. durch H. Hunger) oder bekannt, aber die Liste kann erst dann weitergezählt werden, wenn die Fragen, die Papyrus Bodmer VII und VIII bzw. ein neuer, bisher unveröffentlichter Bodmer-Papyrus mit griechischem neutestamentlichen Text (Luk/Joh) stellen, endgültig beantwortet sind [2]. Daß Prof. Martin 1958 den 2. Teil von P^{66} mit Joh 14, 29f; 15, 3–25; 16, 4–27. 29 – 17, 6. 8–24; 18, 1–3. 5–22. 24 – 19, 25. 28 – 20, 20. 22f. 25 – 21,3. 8–9 veröffentlicht hat, sei am Rande vermerkt (die angegebenen Verse sind jedoch infolge der Mutilation der Blätter nicht selten lückenhaft erhalten).

Die Zahl der Majuskeln beträgt gegenwärtig 242 (hier bestehen die Zugänge hauptsächlich in neugefundenen bzw. neu festgestellten Blättern zu schon verzeichneten Handschriften), die der Minuskeln 2570, die der Lektionare 1909. Bei den Majuskeln ist 0242 mit einem Fragment des Matthäusevangeliums aus dem 4. Jahrhundert wichtig (publiziert 1959 von Roca-Puig), das Ansteigen der Zahlen der Minuskeln und Lektionare hat sich insbesondere aus Funden unbekannter bzw. Neuuntersuchung bekannter Handschriften durch den Verfasser und seine Mitarbeiter in Bibliotheken der UdSSR und Italiens ergeben. Die in Vorbereitung befindliche Fortsetzungsliste VII wird die Einzelheiten zu allen neuen Handschriften geben. Die Lesarten der neuen Papyri usw. sind in der eben erschienenen neuen (24.) Auflage des «Nestle» verzeichnet.

2. Auf S. 5 seines Aufsatzes geht Prof. Schäfer auf einen 1959 erschienenen Bericht von mir ein: The Present Position of NT Textual Criticism (Studia Evangelica, TU 73), den ich in Oxford auf der Neutestamentlerkonferenz von 1957 erstattet habe. Bereits diese erste Bezugnahme hat meine Ausführungen offensichtlich mißverstanden. Im Zusammenhang der Darlegung der gegenwärtigen Situation der neutestamentlichen Textkritik hatte ich auf Grund eigener und fremder statistischer Untersuchungen das Verhältnis der gegenwärtig gebrauch-

---

[1] Nicht berücksichtigt sind bei den obenstehenden Zahlen (wie bei Prof. Schäfer auch) die im Lauf der Zeit durch Identifikation usw. in der Zahlenfolge der Liste aufgetretenen Lücken.

[2] Dafür bedarf es der Einsichtnahme in das Original oder wenigstens einer größeren Zahl von Fotos, als bisher zugänglich. Wie mir Dr. M. Testuz, der Direktor der Bibliothek Bodmer, mitgeteilt hat, besteht in absehbarer Zeit Hoffnung auf Mikrofilme von den bisher publizierten neutestamentlichen Papyri. Der Edition des neuen Papyrus durch Prof. Martin sieht die neutestamentliche Wissenschaft mit begreiflicher Erwartung entgegen.

ten Ausgaben zum Textus receptus dargelegt. Ein «Urteil über Berechtigung oder Nichtberechtigung der Bevorzugung einer Lesart der Koine vor einer oder mehreren anderen durch einen Herausgeber», wie Prof. Schäfer meint, ist hier weder beabsichtigt noch abgegeben, noch ist gesagt, eine Lesart sei «dadurch disqualifiziert, daß sie auch der Textus receptus bietet». Es wird in meinem Bericht vielmehr lediglich festgestellt, daß von den gegenwärtig gebrauchten Ausgaben die von Souter dem Textus receptus am nächsten steht. Ihr schließen sich die von Vogels, Bover und Merk an, und zwar in dieser Reihenfolge. Am weitesten entfernt vom Textus receptus steht die Ausgabe von Nestle. Dieses Ergebnis dürfte schwer zu bestreiten sein.

3. Mein Aufsatz beginnt S. 718 mit einer ausdrücklichen Darlegung seiner Absicht, einmal (gegenüber vielfach rein theoretischen Betrachtungen) aus den praktischen Erfahrungen der Arbeit am Text bzw. den Handschriften des Neuen Testaments den gegenwärtigen Stand der Dinge aufzuzeigen. In *diesem* Zusammenhang steht der Satz, daß ich *dabei* weder eine neue Theorie zur neutestamentlichen Textgeschichte vortragen noch eine Übersicht über die gegenwärtig existierenden geben wolle. Am Schluß des Aufsatzes auf S. 730/31 machte ich dann anschließend an den Bericht über die Situation, in welcher sich die gegenwärtig umlaufenden Editionen befinden, einige Bemerkungen über die *diesen Ausgaben* zugrundeliegenden Prinzipien. Und hier steht der Satz, den Prof. Schäfer zitiert: «But nowhere have we a full picture, sufficiently convincing to enable us to construct a complete edition.» Hätte er nicht nur diesen Satz im Auge gehabt, sondern auch den unmittelbar folgenden «The only edition which at the present day issues from a homogeneous conception is that of Vogels which is surely mistaken in its one-sided extreme character», so hätte er den ersten Satz wohl nicht als für *meine eigene* Position charakteristisch aufgefaßt. Es folgt ja diesen Sätzen auch eine dringliche Aufforderung, angesichts der gegenwärtigen Situation nicht zu resignieren, und ein kurzer Bericht darüber, daß meine Mitarbeiter und ich (jetzt im Institut für neutestamentliche Textforschung der Universität Münster) darum bemüht sind, von einer breiten Handschriften- und Kolationsbasis aus Wege zu suchen, die über das 19. Jahrhundert hinausführen («Now as in the past textual criticism without a history of the text is not possible», heißt es hier ausdrücklich). Diese Mitteilungen werden dann unter Hinweis auf die Zwecksetzung des Berichtes abgebrochen: «for as I have said it is not my intention . . .». Wenn Prof. Schäfer auf S. 18 seines Aufsatzes daraus folgert: «Dann aber darf man keine neue Rezension des Neuen Testaments unternehmen wollen», so hat er offensichtlich meinen Bericht – mit dessen Feststellungen sein Aufsatz im allgemeinen durchaus übereinstimmt, soweit er mit ihm parallel läuft – mißverstanden.

4. Von diesen Voraussetzungen aus greift dann Prof. Schäfer die für die Neugestaltung des «Nestle» – dessen 24. Auflage übrigens soeben erschienen ist – ausgesandte 1. Umfrage mit großer Schärfe an. Er erklärt, daß er «diese Methode für völlig verfehlt halte» (S. 18), «Gallup-polls sind in textkritischen Fragen wertlos». Den Fachkollegen, die – wie Prof. Schäfer übrigens auch – im Sommer 1959 die Umfrage erhalten haben, dürfte klar sein, daß die Auffassung, die Prof. Schäfer hier vor-

trägt, an den Dingen vorbeigeht. Es besteht jedoch die Gefahr, daß die Leser dieser Zeitschrift, welche diese Umfrage nicht erhalten haben, von ihr wie vom Charakter der Arbeit aus der Schilderung Prof. Schäfers eine falsche Vorstellung bekommen. Deshalb kurz einige Worte dazu. Diese erwähnte Umfrage hat nämlich nicht nur einen Begleitbrief der Württembergischen Bibelanstalt (aus dem allein Prof. Schäfer zitiert), sondern auch einen die Umfrage einleitenden Text aus meiner Feder. Hier heißt es beispielsweise in Beschreibung der Absicht dieser Umfrage und zu den geplanten Änderungen im Nestle-Text:

«Selbstverständlich soll nur dort am überkommenen und in aller Hände befindlichen Text geändert werden, wo die Lage eindeutig scheint. Bei aller Behutsamkeit sollten jedoch die gesicherten Erkenntnisse der textkritischen Arbeit des 20. Jahrhunderts ihre volle Auswirkung auch im Nestle finden, damit er auch künftigen Jahrzehnten den Dienst erweist, den er jetzt schon 60 Jahre lang geleistet hat. Aus diesem Grund erfolgt auch die Veröffentlichung der Vorschlagslisten. Von vornherein soll die Stimme aller auf dem Gebiet der neutestamentlichen Textkritik Arbeitenden zur Geltung kommen - nicht nur, um den Verdacht subjektiver Entscheidungen von vornherein auszuschließen, sondern auch um tatsächlich das bestmögliche Resultat des wichtigen Unternehmens zu erreichen.»

In der ersten Rundfrage werden *Vorschläge* zu 188 Stellen zur Stellungnahme vorgelegt, d. h. jeweils Angaben darüber, wie diese – zugegebenermaßen «zum Teil sehr schwierigen Fragen» – künftig im «Nestle» beantwortet werden sollen. An diesen Vorschlägen zur Textgestaltung von 188 Stellen hätte Prof. Schäfer, wenn er – wie es anscheinend der Fall ist – der Meinung sein sollte, ich hätte keine oder keine ausreichenden textkritischen Grundsätze, genügend Material entweder zur Überprüfung oder zum Beweis seiner Ansicht gehabt. Daß diese Umfrage «kurzfristig anberaumt» sei, kann ich ebenfalls nicht finden. Sie läuft seit dem Sommer 1959 bis auf den heutigen Tag – ich bin auch noch in Monaten gern bereit, Prof Schäfers bisher nicht eingegangene Antwort auf die Umfrage entgegenzunehmen, jedes seiner Argumente für andere als von mir vorgeschlagene Entscheidungen zu überprüfen – und ihnen zu folgen, wenn sie überzeugend sind. Neutestamentliche Textkritik kann nur mit sachlichen Argumenten getrieben werden, eigene oder aus früheren Gegensätzen anderer übernommene persönliche Zu- und Abneigungen helfen der Sache nicht. So bitte ich, auch diese Zeilen nicht als «Polemik» aufzufassen, sondern lediglich als Versuch zur Ausräumung vorhandener oder möglicher Mißverständnisse. In den New Testament Studies 6 (1960) 179–184 ist ein Aufsatz von mir erschienen: «The New Nestle Greek New Testament», in welchem über die Anlage der in Arbeit befindlichen Neuausgabe im einzelnen berichtet wird. Zu ergänzenden Mitteilungen bin ich selbstverständlich jederzeit bereit.



